LE MORALI
DEL SIG. FABIO
ALBERGATI
ALLA SANTITA
DI N. S. PAPA
VRBANO
VIII
Con licenza de' Superiori.
IN BOLOGNA,
per Vittorio Benacci.
M.DC.XXVII.
CLEMENTIA
SAPIENTIA

BEATISSIMO
PADRE.

NON si tosto la Santità vostra fù assunta al Pontificato, che fù parere vniuersale de' maggiori letterati della Christianità, che dal primo Fondatore della Chiesa in quà non fosse promosso à cotesto grado soggetto, che sia stato in ogni sorte di letteratura il più eminente. Io che molt'anni sono douea publicare al Mondo le Morali di Fabio Albergati mio Padre, e che da sì fatto pensiero fui distratto, e da gli affari della mia Chiesa, e dalla lunga Nunziatura della Germania, e da quella di Portugallo, conobbi finalmente, ch'ogn'impedimento fù prouidenza particolare di Dio, perche la publicatione hauesse à capitare in questi tempi, e perche douessi, come faccio, consagrare quest' Opera ad vn Pontefice, che tanto intende, e che tanto stimò l'Autore. Supplico humilissimamente Vostra Beatitudine à perdonar l'ardire di questa mia risoluzione, parte all'opinione, ch'io hò hauuta, che questo parto di lettere non hauesse à

§ 2 riuscir

riuſcire diſcaro al grand'ingegno di Lei; parte alla diuotiſsima, & humiliſsima confidenza, ch'io hebbi ſempre nella benignità ſua; e parte à quel debito figliale, che mi coſtringe à procurar' applauſo, e ſplendore alle fatiche del Padre. Nel reſto, poiche la Fameglia de gli Albergati dalla morte del Cardinale Nicolò di ſanta mem. in corſo di ducento, e più anni coſtantemente alla Sede Apoſtolica hà ſeruito, Io con profondiſsima humiltà la raccommando alla protezzione di V. Beatitudine, à cui per fine con ogni douuta riuerenza bacio i ſantiſsimi piedi.

Di V. Santità

Humiliſs. e deuotiſs. Seruo
Antonio Veſc. di Biſeglia.

TAVOLA DEI CAPITOLI.

LIBRO PRIMO.

LIBRO SECONDO.

LIBRO TERZO.

Del-

LIBRO QVARTO.

LIBRO QVINTO.

LIBRO SESTO.

LIBRO SETTIMO.

Come

LIBRO OTTAVO.

LIBRO NONO.

TAVOLA.

LIBRO DECIMO.

Il fine della Tauola.

Benigno Lettore.

QVeſt'Opera delle Morali, e quella delle Politiche, la qual è tuttauia ſotto la Stampa, non hà potuto hauere l'vltima mano dall'Auttore, ſi com'egli ſommamente deſideraua. Scuſerà dunque il tuo giuditio qualche imperfettione, che per auentura ò nell'vna, ò nell'altra ſi ritrouaſſe. Viui felice.

Lo Stampatore.

EGo infraſcriptus atteſtor me vidiſſe, & examinaſſe Librum hunc inſcriptum Morali del Sig. Fabio Albergati, *& nihil in eo deprehendiſſe, quod Chriſtianæ fidei ſanctionibus, vel bonis moribus repugnet; Quinimo digniſsimum eſſe iudicaui, qui ad commune Studioſorum commodum in lucem prodeat, &c. In quorum fidem, &c.*

D. Homobonus de Bonis Cler. Reg. S. Pauli, & in Metropol. Eccleſ. Bonon. Pœnitent. pro Illuſtriſs. & Reuerendiſs. Card. Archiep.

PErcucurri diligentius, nec ſine maxima animi mei oblectatione maturius conſideraui, quæ in hoc opere inſcripto Morali del Signor Fabio Albergati *continentur: quia vero animaduerti illa, vt doctiſsima, ac mortalibus omnibus pernecesſaria, ſic Nobili Viro maxime conſona: ideo illa Typis dari poſſe cenſui. Ego ſubſcriptus.*

Imprimatur ergo Fr. Hieron. Onuphr. Theol. Bononiæ Colleg. atque ibid. & Lector public. ac Sanctiſs. Inquiſitionis Conſultor pro Reuerendiſs. P. Magiſt. Paulo de Garreſio Inquiſ. Bononiæ.

FABIVS ALBERGATVS ÆTATIS SVÆ LXVIIII
Oliuiero Gatti fe. 1625

DELLE MORALI
DEL SIGNOR
FABIO ALBERGATI
LIBRO PRIMO.

PROEMIO.

O mi son proposto di trattare del sommo bene humano, che col lume naturale possiamo ottenere, per comprendere, che cosa è, & in che guisa si possa conseguire, cognitione altrettanto necessaria, quanto sopra modo nobile, e gioueuole. Percioche come all'arciere, non vedendo il berzaglio, nè sapendo il modo da colpirlo, diuerebbe l'arco inutile, ò scioccamente l'essercitarebbe; così la ragione si farebbe di niun valore in noi, e follemente verrebbe impiegata; se'l fine, à cui è prodotta, & il modo da peruenirui ci fosse occulto. E certo s'all'artefice per far perfetta l'opera sua è necessaria la cognitione del fine, & il saper il modo di acquistarlo, & in ciò pone tutto lo studio; quanto maggiormente è di mestiere procacciar la cognitione dell'vniuersal fine humano, & il mezzo da ottenerlo; posciache ci rende atti non in vna attione sola, nè in vn solo genere di cose, mà in tutti gli affari della nostra vita? Sopra soggetto adunque cotanto graue, come che molti valenti huomini habbiano faticato per renderlo palese, con non minor lode loro, che gran frutto de gli altri; nondimeno fra le dottrine di essi quella di Aristotile si mostra da tanto maggior ragione dell'altre accõpagnata, quanto sopra principij più veri è stabilita, e con ordine più esquisito è trattata ne i dieci libri à Nicomaco. E perche conforme allo stile suo con breuità artificiosissima ciò esseguisce, e con sentimenti altrettanto profondi, quanto ammirabili, e gioueuoli, l'opera sua come abbondantissimo, e perpetuo fonte, che contiene in virtù vn quasi ampio mare di bellezza, e di tesori, porge occasione del continuo da essercitarsi à comune beneficio in essa; hò risoluto, per quanto si stende il debil poter mio, scriuendo di questo fine humano, seguire il medesimo Aristotile ne i libri raccontati, giudicando, che'l mio proponimento (quando habbia in alcuna parte luogo) non sia per esser inutile, nè biasimeuole; e mentre anche non mi succeda, e che l'effetto non sia di lode degno, che la buona intentione nondimeno sia per farmi di scusa meriteuole. Per la qual cosa in questo mio discorso chiarendo prima, che cosa sia il sommo bene humano,

mi sforzerò di manifestare in ciò l'opinione d'Aristotile; & apparendo, che col mezzo della Virtù si conseguisce, verrò vniuersalmente à considerare la generatione di essa, in qual parte dell'anima sia riposta, e come s'acquisti. E quindi all'esame delle particolari virtù discendendo, procaccieremo di ridur le cose alla prattica, quanto più potremo; posciache essendo questa facoltà indirizzata all'operare, la consideratione de i particolari le sarà sopramodo gioueuole. E però Teofrasto s'indusse à scriuere dei i caratteri, e dei i segni da conoscere particolarmente i costumi delle genti; e Plutarco in tanti opuscoli hebbe l'intentione riuolta à farci famigliare la Filosofia morale, e ciuile, scendendo da gli vniuersali à i particolari. Percioche gli vniuersali per esser più communi abbracciano bene molto più cose, mà stando in astratto, e non posti in prattica, sembrano inutili, doue i particolari riducendosi alle attioni, sono maggiormente gioueuoli alla Virtù attiua. Ad imitatione adunque di quei graui Auttori, che detto habbiamo, cercheremo di spiegare in ogni Virtù non solo il mezzo, e gli estremi, mà insieme il modo, conche la Virtù si possa acquistare, & i vitij fuggire, esaminando alle volte alcune attioni d'huomini Illustri: Onde si vedrà, che questa facoltà non consiste nell'imaginatione, mà è reale, & è riposta vie più ne i singolari, e nell'operatione, che nell'vniuersale, e nel sapere; e che per conseguente la Felicità nascendo principalmente da essa, è possibile, e non impossibile da essere ottenuta. E dopo hauer discorso di tutte le Virtù, e delle semiuirtù, si parlerà dell'Amicitia, nella quale rilucono, riducendo in vn sol ragionamento quello, che in due libri da Aristotile è diuisato, applicando le medesime regole all'Amicitia ordinaria, che tutto dì proviamo, e di che fin quì non vediamo alcuno hauer ragionato. E di poi del piacere, per esser conseguente alle virtuose operationi, si trattarà, ristringendo similmente in vn solo ragionamento quello, che da Aristotile in due n'è stato scritto; finalmente de gli habiti del nostro intelletto ragionando, si ritrouerà il perfettissimo, in cui principalmente la Felicità risiede. E perche le difficoltà, che cadono sopra questo soggetto ne i libri d'Aristotile, venendo chiarite, possono apportare lume, e giouamento non picciolo alla nostra intentione; doue occorrerà, procuraremo (per quanto sarà il poter nostro) di leuarle, con iscoprire la sua opinione, hauendola tolta per norma in questo discorso. E per cagione di ciò non si lascierà di considerare ancora sopra le stesse materie alle volte i pareri altrui, senza pensiero di offendere chi si sia, mà per ritrouar solo quella verità, per cui si deue stimare, che ogni huomo da bene si muoua à parlare, & à scriuere; e che ciascuno sia per aggradire in altri la buona intentione, e desiderio di ritrouarla, che proua in se stesso, mentre anco vedesse cosa contraria al suo pensiero. Mà l'obligarci à seguire la dottrina d'Aristotile non par, che debba legarci al suo preciso filo; percioche essendo ne gli ordini alcuna latitudine, la persona non è in ciò ristretta à cosa indiuisibile, potendo ire per la stessa strada, e non per la medesima linea. Il nostro discorso dunque sarà in maniera, che non ci partendo dalla materia trattata da esso, ci allargaremo più, e meno, secondo che giudicaremo necessario per chiarire la sua opinione; e per lo stesso rispetto ancora non ci partiremo alle volte dalle parole sue, le quali essendo in alcuni luoghi assai oscure, ci sforzaremo, per far opera gioueuole, d'interpretarle quasi per parafrase. Le ragioni poi, di che in questa nostra fatica ci seruiremo, saranno probabili, conformi alla materia contingente, di che trattiamo. Ne intendo probabili, come quelle del Retore, e del Dia-

Dialettico, che da cose communi si cauano, come pare, che altri habbiano creduto douersi procedere in questa scienza; posciache ciò sarebbe lontano dallo stile ragioneuole, che in ciascuna facoltà, & arte si deue osseruare; & auuenga ch'Aristotile dicesse, che l'attioni non haueano fermezza alcuna nella maniera, che non hanno le cose appartenenti alla sanità; tuttauia soggiunse esser di mestiere, che gli agenti riguardino sempre alle occasioni, come auuiene nell'arte della Medicina; & in quella del regger la naue. E così gli agenti nelle attioni humane, come il Medico, & il Nochiere, douendo riguardare le occasioni, e le circonstanze, hanno da cauar le ragioni; come appunto il Medico, & il Nocchiere dalle proprietà loro. Perciothe non togliendo i precetti da i proprij principij, mà da cose communi, sarebbono incerti, e di niun valore; mà intendiamo d'vsare ragioni nel nostro discorso tolte dalle cose essentiali, e non dalle accidentali, e dalle proprie di questa facoltà, e non dalle communi; come si potrà comprendere nel nostro progresso. Conciosiache dalla difinitione della Felicità si scorgerà, che col mezo della Virtù si conseguisce, e la Virtù per la sua vera difinitione spiegandosi, sarà dimostrato il suo necessario fine, e la forma sua, e le proprietà, che le sono conseguenti. Onde per ragioni probabili significhiamo le contra distinte dalle necessarie, e dimostratiue; poiche doue nelle scienze Matematiche sempre si conchiude, ch'ogni triangolo hà tre angoli eguali à due retti; e nella Filosofia naturale, che tutta la terra è graue, e tutto il fuoco leggiero, e che questo sempre sale, e quella scende; nella facoltà morale, auuenga che i principij siano immutabili, e necessarij, che la Virtù sia frà due estremi, habbia per fine l'honesto, faccia buono chi la possiede, s'esserciti con piacere; tuttauia perche cotali principij sono indrizzati all'operare, & alle particolari persone, & attioni s'applicano, che sono variabili; non si può da essi necessariamente conchiudere, che le stesse attioni precise, & indiuidue conuengano, e siano honeste sempre ciascuna nel medesimo modo. Da che veggiamo tanta incertezza nella materia ciuile, di cui la morale è parte, che benche ci sia il giusto naturale, ch'è sempre l'istesso presso à tutti coloro, che di giuditio intiero sono dotati; nondimeno intorno alle cose giuste così fatta diuersità ritrouiamo, che tali paiono, anzi per legge, & ordine humano, che per natura. Onde con diuerse regole si gouerna lo Suizzero dall'Italiano, con altre il Todesco, e con altre il Turco; e non solo le Prouincie, mà le particolari Città con ordini differenti, e souuente anco contrari si reggono. Per modo che fù ancora detto da Aristotile, che il determinare alcune attioni non era cosa ageuole, posciache ritengono varie, e diuerse differenze di grandezza, di picciolezza, d'honestà, e di necessità. E perciò ad alcuno, & alcuna volta è honesto il donare, per liberare l'amico da pericolo, & alle volte nò, mentre nel medesimo caso sia Padre, ò altro, à cui primieramente si sia obligato, & à cui soccorrendo all'amico non si possa sodisfare. E così gli atti della liberalità non comportano particolar determinatione, poiche quello, che all'huomo priuato è atto liberale, al Principe sarebbe auaro; e la medesima persona vsando la stessa liberalità con tutti, verso alcuni, che non hauessero bisogno, sarebbe prodiga, & verso altri disagiati per auuentura riuscirebbe auara. & il medesimo nell'altre Virtù si può considerare. E perciò nella difinitione della Virtù, come vedremo, si dice, ch'ella è riposta nel mezo in quanto à noi, come prescriue la retta ragione, la quale non è determinata à tutti ne i medesimi gradi, & in guisa, che à ciascuno

conuengano le stesse attioni, e nello stesso modo; mà come ricercano le conditioni delle persone, e le circonstanze de gli accidenti, che succedono, i quali come sono incerti, così con precisa regola, e con sillogismo necessario non sono risoluti; mà cotal determinatione si rimette alla ragion retta, & al prudente, che trauaglia intorno à i singolari. Questa facoltà finalmente douendo essere appresa per operare virtuosamente, à coloro riuscirà inutile, & vanamente l'ascolteranno, che come gl'incontinenti da smoderati affetti sono agitati, e come gl'intemperati da habiti cattiui oppressi; Percioche gli vni, e gli altri seguendo l'appetito, & hauendo il giudicio corrotto, sono in contrario disposti di quello, che ricercano le honeste attioni. E conciosia, che i giouani si ritrouano per ordinario in preda dei piaceri, e per l'inesperienza non conoscendo le bellezze delle Virtù, le proprietà d'esse si rappresentano nimiche al gusto loro; onde mentre in cotale stato si mantengono, à questo studio sono parimente inetti. Mà quando poi gl'incontinenti, gl'intemperati, & i giouani sopprimendo gli affetti si lasciaranno dalla retta ragione guidare, saranno proportionati vditori di questa scienza. Nè già douremo stimare, che i vecchi, come in contraria dispositione per conto dell'età à quella de' giouani, siano à ciò assolutamente habili; percioche i costumi, e non gli anni propriamente rendono gli huomini hor'atti, & hor' inetti à questa dottrina. La onde qual'hora il giouine sia d'animo moderato, ò disposto à moderarsi, e per contrario il vecchio male habituato, e disprezzatore del ben viuere; questi sarà così inhabile ad apprendere cotal cognitione, come quello se la trouerà inclinato. Coloro dunque diuerranno vniuersalmente à ciò atti, che opereranno bene; poiche le persone nelle belle attioni sperimentate non ricercheranno, come dubbie di questa facoltà, le cagioni, & i principij suoi; mà prouando, che dalle attioni rette s'ottengono gli habiti virtuosi, hauranno di lei certezza, & i suoi principij in se stesse; talche dando fede à questa scienza, le saranno intenti. E quando cotali huomini conoscessero insieme per se stessi il vero modo, e le cagioni del ben viuere, nondimeno sarebbe pur loro di smisurato piacere il rimirare, come in ritratto, delle proprie attioni nella descrittione della Virtù; e questo trattato non sarebbe loro vano. Mà in contrario vana sarà questa cognitione à chi essendo maluagio, e godendo di viuere ostinato nella malitia sua, disprezzerà di farsi buono. E tanto basti per proemio.

DELLE MORALI
DEL SIGNOR
FABIO ALBERGATI
LIBRO PRIMO.

Descrittione della Felicità. Cap. I.

AVENDO noi proposto di trattare del sommo bene humano, per trouare il modo da conseguirlo, è prima da riguardare, che cosa sia; poiche dalla cognitione del fine si ritrouano i conueneuoli mezi per acquistarlo. Nel nome dunque del sommo bene, si come gli huomini volgari, e gl'intendenti sono concordi, chiamandolo vniuersalmente Felicità, così nella sostanza, e nel definirlo sono grandemente discordi, con ciò sia che ciascuno conforme à i costumi, & all'habito, che possiede, giudichi di essa; e di quì le genti, che sono in preda de' piaceri, stimano, che la vita sensuale sia la Felicità, e le persone ciuili, che sia l'honore, & altri di maggior giudicio la ripongono nella Virtù. Et è di tal sorte la diuersità delle opinioni, che in fin nel medesimo huomo si veggono sopra ciò differenti, e contrarie. Posciache mentre vno è infermo, stima, che la Felicità sia l'esser sano, e quando è pouero, crede, che sia riposta nelle ricchezze, e ritrouandosi in potere di alcuno affetto, riputa, che dall'adempimento d'esso vẽga l'esser felice. Mà perche la definitione delle cose non dalle opinioni nostre, mà dalla natura loro si deue raccogliere, douendo cõsiderare, che cosa sia la Felicità, per dipendere dalla cognitione di essa tutta la nostra fatica, imitando i Pittori, i quali abbozzano le loro pitture innanzi, che le tirino à perfettione, la descriueremo primieramente alla grossa, per condurci con ageuolezza maggiore alla sua più compita definitione. Essendo dunque la Felicità il sommo bene humano, e dalla natura essendoci additata la via alle cose occulte col mezo delle manifeste, consideremo, che cosa sia quello, che in ciascun' arte, & in ciascuna particolar operatione veggiamo esser suo particolar bene, per passar quindi alla cognitione dell'vniuersale, e sommo bene humano, che cerchiamo. Il bene adunque di ciascuna operatione, arte, e facoltà è quello, per cui elle particolarmente s'affaticano, & à cui drizzano ogni loro potere, come veggiamo; poiche la sanità è il bene particolare della Medicina, la vittoria della facoltà Militare, e la casa dell'Architettura,

tettura, & inſieme comprendiamo, che per conſeguire coſi fatti beni incaminano tutte le loro operationi, e ſono i fini particolari di eſſe. Laonde ſe ritrouueremo vn ſupremo fine vniuerſale di tutte le coſe agibili, queſto coſi ragioneuolmente ſarà l'vniuerſale, e ſommo bene humano, e la Felicità, come il fine particolare di ciaſcuna particolar arte, e facoltà, è il ſuo particolar bene. E che cotal fine ci ſia, non è punto da dubitare; percioche quando non ci foſſe, due inconuenienti ne ſeguirebbeno; l'vno, che ogni coſa ſi deſiderarebbe per qualche altra, e niuna per ſe ſteſſa; onde ſi procederebbe in infinito ſenza mai fermarci, faticandoci, e trattenendoci ſempre ne i mezi. E di qui ſeguirebbe l'altro inconueniente, che ricercando i mezi per ottenere vn fine da noi deſiderato, quando egli non ſi poteſſe ritrouare; l'appetito noſtro di conſeguirlo ſarebbe vano. Aggiungo, ſe'l mezo tanto è buono, quanto ne fa conſeguire il fine, a cui è indrizzato, ſuccederebbe inſieme, che mancando il fine, i mezi, cioè l'Arti, e tutte le noſtre operationi ſarebbono inutili, & in darno, non ſi trouando l'vltimo fine, à cui foſſero indrizzate, e nel quale ſi doueſſero fermare. Eſſendoci dunque vn ſupremo fine, conſidereremo qual ſia, e per cagion di ciò mireremo vniuerſalmente prima le qualità di tutti i fini. Poſciache ſe ne ritroueremo vn ſolo perfetto, egli ſarà quello, che cerchiamo, e ſe ne ſcorgeremo molti, ſarà frà tutti il perfettiſſimo. E riguardando primieramente i fini di ciaſcun'arte particolare, vedremo, che alcuni ſono talmente riposti nell'operatione, che ceſſando ella, non rimane coſa alcuna dopo di lei, come il ſonare, & il ballare. Altri poi ſtanno nell'opera, la quale reſta dopo l'operatione; e di così fatta ſorte veggiamo la caſa, la qual rimane dopo l'edificatione; & in ciaſcun'arte comprendiamo inſieme la nobiltà, & eccellenza del fine dall'eſſer ſupremo in eſſa in maniera, che gli altri ſiano indrizzati à lui. Talche doue l'operatione è indrizzata ad alcuna opera, che rimane dopo di lei, come auuiene nella ſcoltura la ſtatua, l'opera è ſempre più eccellente delle operationi, e de i fini precedenti dello Scultore, & opera così fatta viene per conſeguente ad eſſer fine di tutti li fini di queſte arti. E doue non cadono opere, e ſi ſcorgono ſolamente operationi, come nel ſonare, queſta è l'vltimo fine di tutti gli altri, che interuengono in facoltà cotali. E conciosia che le operationi, arti, e facoltà ſiano molte, e molti perciò, e diuerſi ſiano i fini, à i quali elle principalmente ſono indrizzate, e frà eſſe alcune ſiano ordinatrici, & alcune ordinate nella maniera, che veggiamo quella, che fabrica i freni, ordinata all'equeſtre, e queſta alla militare, e la militare eſſere ordinatrice loro; i fini delle arti ſuperiori, eſſendo elle come ſpeculatrici, & architettoniche, ſono più degni di quelli delle inferiori. Ne rilieua, che alcuni fini conſiſtano nell'opera, come quello della edificatrice, & alcuni altri, come dell'arte del ballare, e del cantare, ſiano nell'operatione. Percioche in quella guiſa, che nell'arti particolari il fin loro è più eccellente dell'opere, e delle operationi precedenti, per eſſer indrizzate ad eſſo; così vniuerſalmente auuiene ne i fini di tutte l'arti in paragone l'vno dell'altro, che quello è più degno, à cui gli altri ſono riuolti, e da cui dipendono, coſa nelle raccontate artioni ageuole da vedere; conciosia che l'equeſtre, ben che dopo l'operatione non laſci l'opera, è tuttauia più nobile della frenefattiua, che laſcia il freno, e la militare, il cui fine è la vittoria, e molto più nobile della frenefattiua, e della equeſtre, per eſſer elle indrizzate ad eſſa. Quello dunque, che ſi trouerà fine della facoltà principale, e che in riſpetto à tutte le particolari ſarà come architettonica nella guiſa, che è la militare verſo l'equeſtre, e la frenefattiua, egli ſarà il ſommo bene humano. E per veder più aperto, qual'egli ſia, è da conſiderare oltre di ciò, che i fini di qualunque arte, ò facoltà ſi troua, ſi riducono à tre maniere; percioche alcuni per altri ſono ſolamente deſiderati, come le medicine, che per la ſanità ſolamente ſi richieggono. Et alcuni per ſe ſteſſi, e per altri ſi deſiderano, come i cibi ſani, che per ſe ſteſſi, eſſendo diletteuoli, e per la ſanità ſi ricercano. Et alcuni finalmente vengono deſiderati ſempre per ſe ſteſſi, e non mai per altri, come nell'arte della Medicina la ſanità. Quel fine dunque, che per ſe ſteſſo è deſiderato, viene ad eſſere più eccellente di quello, che ſi ricerca per cagione altrui;

trui; e molto più degno è quello, che per se stesso è solamente desiderabile, di quello, che si desidera per se stesso, e per altri; & assolutamente perfetto è quel fine, che per se stesso è sempre desiderabile, e non mai per rispetto altrui. Essendo dunque il fine della facoltà ciuile fine della facoltà suprema, che à niun'altra è ordinata, & à cui tutte l'altre sono ordinate, e che commanda, e prescriue loro quello, che debbono fare, e le contiene sotto di se, e non per contrario, segue, che cotal fine, essendo similmente supremo, sia fine di tutti li fini per se stesso sempre espetibile, e non mai per altri, e sia perfetto, & venga ad essere la Felicità. E ch'ella sia perfetto bene, lo manifesta il consentimento delle genti, poiche tanto gl'intendenti, quanto gl'ignoranti, come s'è già accennato, dicono lei esser sommo bene; e tale non sarebbe, mentre non fosse bene perfetto; perche dandosene vn maggiore, e più compito di essa, egli, e non la Felicità, sarebbe il sommo bene. Et il medesimo si comprende ancora dalla sufficienza sua, affermando ciascuno, che la Felicità è vn bene operare, e ben viuere, cose, che non presuppongono mancamento alcuno. Oltre di ciò riputandosi communemente ciascuno felice, quando conseguisce quello, che gli manca, come l'infermo mentre ottiene la sanità, il pouero le ricchezze, & il ciuile l'honore; le genti manifestano di qui, che la Felicità sia vn bene compito, e che porti seco la sufficienza di tutto quello, che alla vita nostra è di mestieri. Talche dou'ella è, non si troua mancamento di nulla, e rende l'huomo per se sofficiente à ben viuere. Dico per se sofficiente à viuere, non già vita solitaria, che ciò non gli conuiene, essendo sociabile, come hora lo consideriamo. Mà sofficiente intendo à se stesso nel commercio verso la casa sua, verso i figliuoli, e gli amici, e parenti con quella quantità, e misura proportionata de' beni, che conuiene, in maniera, che'l mancamento, ò l'eccesso di essi non impedisca, nè ritardi le operationi del felice; auuertendo, che non è ragioneuole estendere il pensiero à i figliuoli de i figliuoli, & à gl'amici de gli amici, & alla posterità sua in infinito; mà l'huomo deue appagarsi di poter souuenire à coloro (che non possono esser molti) a' quali, ò per amicitia, ò per congiuntione di sangue, quasi come à parte di se stesso, è di presente tenuto. Di più possiamo dimostrare la per se sufficienza della Felicità, paragonandola con gli altri beni. Percioche non annouerandola con alcuni di loro, è sopra tutti appetibile. Poscia che, essendo fine supremo di essi, è bene loro, & riceuono perfettione da lei, e non per contrario; & annouerata con essi, & accompagnata col minimo si mostra parimente bene sopra ogn'altro appetibilissimo. Non perche ella diuenga bene maggiore, per essersele aggiunto il ben minore, come altri hanno creduto; mà in contrario, perche essendosi ella accompagnata al ben minore, hà in modo accresciuto l'eccellenza di esso, che producendo in lui quasi vn'eccesso di bontà, lo rende ottimo sopra tutti, e per conseguente desiderabilissimo, poiche il bene maggiore è sempre più espetibile del minore. E bontà tãto eccellente, e perfetta non verrebbe prodotta dalla Felicità in così fatta guisa, mentre ella non fosse per se stessa sufficiente. Con ciò sia che vn bene secondo la propria qualità sua accresce la bontà dell'altro, à cui s'aggiunge; La onde trapassando nel picciol bene, à cui la Felicità si accosta, eccesso di somma eccellenza per cagione di essa; segue, che così fatto eccesso si troui primieramente nella medesima Felicità, e ch'ella sia bene desiderabilissimo, sufficientissimo, e perfetto, come da principio ci proponemmo di prouare. E l'interpretare, come ordinariamente vien fatto, Aristotile nel capo settimo del primo dell'Etica; che la Felicità s'accresce per la giunta d'vn'altro bene, è spositione, per mio parere, irragioneuole: Percioche non è dubbio s'ella (com'egli haueua detto prima) sola paragonata con gli altri beni disgiunti da lei è più di tutti desiderabile, che aggiuntole il minimo di essi sarà tanto più espetibile; e così la ragione d'Aristotile, ch'era di prouare la per se sufficienza della Felicità, con mostrare, ch'essendo aggiunta al minimo de' beni, lo rende sopra gli altri espetibile, sarebbe inetta, e di niun rileuo. Anzi conchiuderebbe il contrario del proponimento suo. Percioche s'vn'altro bene la facesse maggiore, non sarebbe per se stessa sufficientissima. Mà dicendo, che non pur sola è sopra tutti i beni eligibile;

mà

mà che di più aggiunta al minimo rende quello di bontà eccessiua, manifesta la per se sufficienza sua. Et in che maniera ciò succede, si può dalle cose discorse comprendere. Conciosia che hauendo conchiuso, che la Felicità è bene per se stesso sempre desiderabile, e non mai per altri, annouerata, & aggiunta ad vno de' minimi beni, che per altri solamente sono desiderabili, e non mai per loro stessi, egli prendendo le qualità di essa, diuiene, come ella, sopra tutti gli altri beni espetibilissimo. E perche dal dire, che la Felicità è fine supremo della facoltà ciuile, à cui tutti gli altri s'indrizzano, & ogni cosa è per lei espetibile, & essa è solamente per se, & non è indrizzata ad altri, & è bene perfetto, ancora che si veda aperto, ch'ella non è vn bene della conditione, che sono gl'instromenti, che sempre sono desiderabili per altri, e non mai per se stessi, e non consiste perciò nelle ricchezze, e non è parimente l'honore, nè la Virtù, che per se stessi, e per altri sono espetibili; mà è bene molto più eccellente; tuttauia non viene ben chiaro, che cosa sia; sarà tempo, hauendola abbozzata, di dissegnarla più sottilmente, e con diligenza maggiore. La onde hauendola considerata, come fine, e bene fuori di noi, verremo à considerarla più ristrettamente, come nostro proprio bene, e che sia principalmente in noi.

Definitione della Felicità. Cap. II.

L'Eccellenza dunque, e la perfettione di ciascuna cosa, la quale hà propria operatione, riluce, e ritiene il suo bene in far rettamente essa operatione. E così essendo noi fine, à cui vengono prodotte le cose terrene, possiamo dire, che il cauallo all'hora è riputato buono, quando ne porta acconciamente, e diceuolmente ci serue alla guerra, che è stimata la propria operatione, alla quale è nato; & il medesimo succede nell'arti. Conciosia che il sonatore hà la propria operatione nel sonare, & ottiene il suo bene in farlo rettamente; la onde se l'huomo hà propria operatione (come par ragioneuole) tiene parimente in essa il bene, e la Felicità sua. E certo sarebbe cosa grandemente strana, che l'huomo in quanto artefice, e come calzolaio, e sartore, & in altre cose vili, che non sono dell'essenza sua (se bene da quella dipendono, e vengono indrizzate ad essa) hauesse alcuna operatione, e che in quanto huomo viuesse otioso, come prodotto dalla Natura in vano. E massime essendo conueneuole, che quel tutto habbia la sua particolare, e propria operatione, le parti del quale veggiamo ottenere particolarmente le sue. Per la qual cosa hauendo l'occhio, la mano, il piede, e l'altre parti dell'huomo le proprie operationi, è da conchiudere parimente, che il suo tutto habbia come huomo la sua propria. E quale ella sia, verrà manifestato, mirando, che la propria operatione di ciascuna cosa viene dalla sua forma; e questa è la differenza essentiale, che distingue l'vna dall'altra. Onde cercaremo così fatta differenza nell'huomo. E' adunque prima chiaro, che le cose animate, che hanno la vita, sono differenti da quelle, che non l'hanno, per l'anima; e frà queste quelle, che hanno il senso, sono differenti per lo senso da quelle, che non l'hanno, e frà quelle, che posseggono il senso, le rationali sono differenti dalle irrationali per la rationalità. Per la qual cosa l'hauer semplicemente l'anima, e la vita, distingue prima le piante da i misti tanto da i perfetti, quanto da gl'imperfetti, in modo, che cotale differenza, non essendo propria forma dell'huomo, perche sarebbe pianta, fà, che l'operatione prodotta da essa, ch'è il viuere, non può essere sua propria, hauendola commune con le piante. Nella medesima maniera il senso differenza degli animali con le piante non è sua essentiale, poiche sarebbe semplice animale; Talche il sentire anche non è sua propria operatione, poiche non essendo egli semplicemente animale, mà animale rationale, come per rispetto del senso è differente dalle piante; così dà gli altri animali vien primieramente distinto per la rationalità. Onde in questa parte, ò potenza dell'anima è riposta la sua propria vita. E conciosia ch'ella possa essere considerata in potenza, ouero in atto, e noi cerchiamo l'operatione, massime essendo ella più perfetta della potenza, per esser

fine

fine di essa, la Felicità humana sarà operatione dell'anima nostra ragioneuole. E perche se operatione simigliante non fosse retta, non sarebbe buona, e ciascuna cosa si fa bene per la propria Virtù, la Felicità dell'huomo sarà operatione dell'anima ragioneuole secondo la propria Virtù sua, e se hà più Virtù; per l'ottima, e perfettissima. Percioche essendo essa (com'è detto) il sommo bene, del quale non possiamo dare alcun maggiore, se non fosse secondo la Virtù perfettissima, e sopra di lei se ne desse vna più eccellente, questa, e non quella sarebbe la Felicità, & il sõmo bene humano. E perche l'operatione perfettissima dell'anima nasce dalla propria vita dell'huomo (come s'è già accennato) è necessario ancora, ch'essa vita sia perfetta, cioè che l'huomo faccia molte, e quasi infinite, e continue operationi virtuose. Percioche, si come non vn giorno sereno, mà molti, e continui, nè vna sola Rondinella, mà molte, che continuamẽte vengono, mostrano la Primauera; così il breue tempo, e le poche operationi virtuose interrotte non fanno l'huomo felice; mà il tempo lungo, e continuato rende la vita perfetta, & il lungo operare in simil maniera. Talche conchiuderemo la Felicità essere operatione dell'anima ragioneuole secondo la propria Virtù sua in vita perfetta. E perche al fanciullo, per essere di tenera età, manca il giuditio, e l'esperienza; è manifesto, che non può nella fanciullezza sua esser virtuoso, nè felice. Ma alla vita perfetta, & alle molte operationi virtuose è conseguente l'età matura capace della Virtù. E similmente perche la vita nostra non può esser perfetta, e produrre attioni di simigliante sorte senza i beni del corpo, e senza gli esterni; se le ricerca la sofficienza d'essi beni, per viuere, & operare virtuosamente. E che i beni del corpo debbano dalla felice vita essere compresi necessariamente, e massime la sanità, è senz'altro manifesto. Percioche l'huomo priuo di essa non solo non potrebbe operare virtuosamente, mà l'operare assolutamente, & il viuere gli sarebbe impedito. E che la medesima vita contenga per conseguente i beni esterni, è similmente chiaro. Posciache essendo ella vita ottima, consiste nella Virtù aiutata da i medesimi beni in maniera, che possa fare le virtuose operationi; come è detto d' Aristotile nel cap. primo del settimo della Politica. Possa farlo (dico) secondo l'vso delle cose buone; si che 'l Felice faccia, e non patisca; goda del bene, e non venga oppresso dal male; sia in somma accompagnata dalle prosperità; come più a pieno si dirà à suo luogo. Dall'interpretatione, che habbiamo data alla difinitione della Felicità; si comprende, che i beni dell'animo, e le virtù *in somma eccellenza* sono suoi essentiali, e gli esterni sono all'essenza sua, & alla vita *perfetta conseguenti*, e non come gli accidenti propri alla forma, e come la risibilità alla rationalità; mà parte come gli alimenti a tutti gli animali, e parte come la lana, & il pettine al Tessitore, & vniuersalmente gl'instromenti, e la materia sono conseguenti all'operatione d'ogni artefice. E quindi appare, che, come gli alimenti non sono essentiali de gli animali, e non entrano nella loro difinitione, e gl'instromenti, e la materia dell'arti non sono dell'essenza d' esse, auuenga che siano necessarij nell'operationi loro: così non possiamo intendere, che i beni esterni vengano compresi attualmente nella difinitione della Felicità, come alcuni valent'huomini hanno creduto. E ch'essi beni siano come suoi instromenti, è detto in molti luoghi d'Aristotile, e specialmente nel capitolo ottauo, e nono del primo dell'Etica, e nel primo del settimo della Politica; E se vorremo, che siano suoi essentiali, e che perciò siano della ragion principale dell'essenza sua, sarebbe come il pensare, che la Lira sia essentiale del ben sonare. Sono dunque contenuti li beni esterni in potenza nella sua difinitione, e dalla particella della vita perfetta forse molto più propriamente, e principalmente, che dalla virtù perfetta. Percioche gli alimenti, & i beni esterni sono immediatamente necessarij al nostro viuere, e si ricercano primieramente al composto, e per cagione di esso conuengono poi alla Virtù perfetta, come à regolatrice, e forma suprema di tutti gli atti, che occorrono alla nostra vita. In maniera che si vede insieme, che la vita perfetta non è (come altri dicono) parte necessaria per accidente della Felicità, mà essentiale; poiche ella mostra, e produce la lunga, e continuata operatione

virtuosa, per la quale siamo felici. Dalle cose discorse vien manifesto ancora quello, che poco innanzi fù accennato da noi, che la Felicità sola è più espetibile di tutti gli altri beni: perche hauendo la forma sua da' beni dell'animo, gli altri sono indrizzati à lei, e riconoscono la loro perfettione da essa; e concorrendo alla sua operatione, viene à rinchiuderli in se, & ad esser fine di tutti li fini così fatti, & ad esser bene sufficientissimo, e perfetto.

In qual potenza dell'anima consista la Felicità. *Cap. III.*

PErche habbiamo detto, che la Felicità è operatione dell'anima, e l'habbiamo disgiunta dalla vegetatiua, e dalla sensitiua, e riposta nella ragioneuole, e cotal potenza è di due sorti; conuiene, che si consideri quali siano; e se la Felicità è locata in vna di esse solamente; ò in ambedue, e come. Dico dunque, che di queste due parti, ò potenze, l'vna è per essenza, e di natura sua ragioneuole, e l'altra per essenza irragioneuole, mà ragioneuole per participatione, in quanto dalla ragione può essere corretta, e riceuendo da quella regola, e legge, è atta ad vbbidire: E questa è l'appetito sensitiuo, nel quale si scorge chiaramente, ch'egli di sua natura è irragioneuole, & è insieme disposto ad vbbidire alla ragione, riguardando la battaglia, che fà nel continente, e nell'incontinente. Conciosiache se la parte appetitiua del senso fosse di sua natura ragioneuole; non contradirebbe alla ragione, e non ci sarebbono incontinenti: e se non fosse atta ad vbbidire alla medesima ragione, non l'vbbidirebbe, e non ci sarebbono continenti. E' dunque l'appetito sensitiuo partecipe di ragione, e di ragioneuole, non come lo speculatiuo, & il Matematico, che conoscono per la causa; mà è tale, perche (come s'è detto) accetta la regola della parte superiore in quella guisa, che'l Figliuolo riceue i comandamenti del Padre, & il discepolo quelli del maestro; & vbbidisce loro, pigliandoli per buoni, senza saperne la ragione. Mà la parte dell'anima, che di sua natura è ragioneuole, hà due potenze: e l'vna considera le cose contingenti, & agibili, le quali possono in varie, e diuerse maniere accadere; e l'altra riguarda le necessarie, & eterne; che stanno sempre nel medesimo modo. E conciosia che l'vna, e l'altra ancora hà la sua propria virtù, che la rende perfetta, la onde la potenza indirizzata alla cognitione delle cose eterne ottiene la Virtù sua, & opera secondo essa, quando comprende gli oggetti contemplabili nella più perfetta maniera, che è possibile; e l'altra potenza ragioneuole hà similmente la perfettione sua nel conoscere le cose agibili, e farne buona elettione; e perche siamo huomini per la ragione, e quella sopra tutte le operationi ragioneuoli rettamente fatta è nostra propria, che viene da più perfetta Virtù; possiamo conchiodere, che la contemplatione è operatione nostra propria sopra tutte le altre, e che la difinitione della Felicità conuiene primieramente all'operatione contemplatiua, e di poi all'attiua. Poiche la vita attiua ci conuiene, come ad huomini semplicemente ciuili; e la contemplatiua, come à partecipi di esser più diuino nel modo, che à suo luogho si mostrerà più chiaro; E perche'l nostro proponimento non è di trattare al presente della contemplatione, benche perfettissima frà tutte le operationi humane, conuenendo all'huomo in quanto diuino; mà la nostra fatica è intorno alla Felicità attiua; lasciando la contemplatiua, considereremo, che l'attiua è nella Virtù dell'appetito sensitiuo, & in quella dell'intelletto attiuo, ò vogliamo dire pratico, che habbiamo detto trauagliare intorno alle cose contingenti, & agibili. Percioche hauendo veduto, che la Felicità attiua è posta nella parte ragioneuole; si deue ritrouare necessariamente nell'appetito sensitiuo solo, ò nella parte intellettiua, e pratica sola, ò in amendue. Che sia nell'appetito solo sensitiuo in quanto tale, non è da dire; conciosiache non habbia di sua natura in se ragione alcuna, come dicemmo. Onde douendo esser la Felicità in esso in quanto partecipe di ragione; perche d'altra maniera gli animali irragioneuoli sarebbono ancora capaci della Felicità humana; è necessario, che riceua la ragione, della quale deue partecipare da vna delle potenze superiori, che per natura sono ragioneuoli. E perche la contempla-

templatiua non s'estende ad attione alcuna, e sarebbe inutile all'appetito sensitiuo; è bisogno, che l'intelletto pratico faccia partecipe di ragione esso appetito. E considerando il medesimo dalla parte dell'intelletto attiuo, verrà confirmato quello, che habbiamo concluso; Percioche egli hà la Virtù sua in eleggere principalmente le cose agibili, per conseguire i fini honesti; e non potendo eglino esser ben giudicati, e conosciuti, se l'appetito sensitiuo non è ordinato; conuiene ch'esso intelletto con la retta ragione lo moderi in guisa, che non si proponga fine alcuno, che non sia buono; altrimente la Prudenza non opererebbe, essendogli proposto fine cattiuo; ouero operando per così fatto fine, la sua operatione sarebbe insieme catiua, ò vana. E da simigliante moderatione nasce la Virtù de' costumi, ò diciamo morale; come appresso più particolarmente vedremo. E così l'operatione della Felicità attiua stando nell'intelletto pratico, e nell'appetito sensitiuo, è locata nell'vna, e nell'altra potenza ragioneuole dell'anima nostra, in quella, che per essenza è ragioneuole, & in quella, ch'è irragioneuole per essenza, mà è ragioneuole per participatione. E conciosiache la difinitione, che habbiamo data della Felicità conuenga (come s'è mostrato) principalmente all'operatione secondo la Virtù contemplatiua, e di poi all'operatione secondo la Virtù attiua; è manifesto, restringendo hora il nostro proponimento alla Felicità attiua, la quale abbraccia la Virtù morale, e la Prudenza, che si può intendere per Virtù perfetta l'intera perfettione, che risulta dalla potenza pratica, e dall'appetito sensitiuo, secondo la conueneuole corrispondenza vnite. E quando per Virtù perfetta si volesse intender quella della più nobile potenza; non è dubbio, che sarebbe principalmente la Prudenza, posciache ella è Virtù intellettiua, & informando la Virtù morale la rende perfetta, come à suo luogo mostreremo: Onde per Virtù perfetta nella difinitione della Felicità attiua, non può esser intesa la Giustizia. Nè importa, ch'Aristotile chiami la Giustizia Virtù perfettissima; percioche non la chiama tale per anteporla alla Prudenza, mà perche abbracciando ella, e contenendo tutte le Virtù morali, chi la possiede, in tal guisa esercitandola, che non pur'è retto in se stesso, mà anco verso gli altri, hà l'vso della Virtù perfetta; Onde impiegandola in benefitio publico, conserua il commercio; il che non gli succederebbe, se la Giustizia, come l'altre Virtù morali non fosse dalla Prudenza regolata. Aggiungo, se per Virtù perfetta s'interpretasse la Giustitia vniuersale; non sarebbe vna Virtù contradistinta dall'altre, come Aristotile intende, dicendo, che la Felicità è operatione dell'anima secondo la Virtù sua, e se ne hà più, per l'ottima, e perfettissima; Che se la Felicità fosse poi operatione principalmente della Giustitia particolare, non sarebbe assoluto bene, come si è prouato, mà relatiua, e riguardarebbe primieramente il ben altrui, nè sarebbe fine di tutti li fini, e fini sublimi. Da quello, c'habbiamo discorso, si chiarisce primieramente ciò, che intenda Aristotile dicendo, che la Felicità è operatione secondo la ragione, ò non senza ragione; conciosiache accenni, che l'attiua della qual tratta principalmente, venga prima dall'intelletto prattico, & attiuo, nel quale per natura è la Ragione; e secondariamente dall'appetito sensitiuo, non in quanto di sua natura è irragioneuole, mà come partecipa di ragione, & è regolato da esa, e fatto perfetto dalla Virtù morale. E' ageuole ancora da comprendere, quanto si scostano dalla verità le opinioni di coloro, che ripongono la Felicità ne i piaceri sensuali, come fece Sardanapalo; e come s'ingannano parimente quelli, che scostandosi alquanto dal senso, e facendo professione d'huomini ciuili, si credono, che alcuna di quelle cose, le quali sopra l'altre vengono stimate nella conuersatione, sia la Felicità, appigliandosi altri alle ricchezze, & altri all'honore. Percioche coloro, i quali si sono dati a' piaceri sensuali allontanandosi dalla proprietà dell'huomo, e dalla forma sua, si sono auuicinati alle bestie, non s'auuedendo, che se la Felicità fosse riposta in cotali piaceri, le fiere ne potrebbono esser partecipe come noi. E quelli, che la pongono nelle ricchezze, possono vedere, che in diuerse occasioni sono state perniciose a' possessori loro, potendosi esercitare tanto in male, quanto in bene; cosa lontanissima dalla Felicità;

licità; perche stando essa nella Virtù, la sua operatione è sempre buona; onde riempie sempre il Felice d'ogni sorte di bene, e contentezza: oltra che le ricchezze non sono mai desiderabili per se stesse, mà come instromenti necessari per li bisogni del nostro viuere. Et auuenga che l'honore possa parere alle volte desiderabile per se stesso; tuttauia è desiderato ancora per cosa maggiore di lui, & acciò che l'huomo si confermi in opinione di se stesso d'esser buono, e sia conosciuto virtuoso da gli altri; talch'è indrizzato alla Virtù, e non è in podestà nostra, mà di chi ci honora; doue la Felicità è nostro proprio bene, & è principalmente in noi, & è sempre per se stessa desiderabile. Mà l'esser' in nostro potere, e l'esser similmente espetibile per se stesso non fà già, che la Virtù sia la Felicità, com'altri hanno creduto. Percioche il Virtuoso potrebbe esser' infermo, e pieno d'infinite disgratie, & viuere in otio, cosa sconueneuole, & impossibile al Felice, essendo egli colmo d'ogni bene, nè si potendo desiderare in esso cosa alcuna.

Dell'opinione de gli Stoici intorno alla Felicità. Cap. IV.

E Perche, seguendo Aristotile, habbiamo posta la Felicità nell'operatione della Virtù, & habbiamo detto esserle conseguenti i beni del corpo, e gli esterni, e ciò è contrario al parere de gli Stoici, che la ripongono nell'honesto semplicemente, ò diciamo nella sola Virtù; e cotali dispareri sono importanti, essendo intorno al nostro fine, dal quale, come habbiamo veduto, si debbono regolare le nostre attioni, e la nostra vita: è conueneuole, che ne ragioniamo più particolarmente, per caminare con maggior fermezza nel nostro scriuere. La onde proporremo primieramente l'opinione de gli Stoici, e l'oppositioni loro contra al parere d'Aristotile; poi adducendo i fondamenti del medesimo Aristotile, e formando le sue ragioni, e paragonandole con quelle de gli auuersarij, si ribatteranno le sentenze loro. Gli Stoici dunque considerando, che'l bene dell'huomo doueua esser nel viuere secondo la propria natura, e vedendo, ch'ella era nell'Anima ragioneuole, come in nostra principalissima parte, e che questa era retta, e conforme alla natura sua perfettissima per la propria Virtù, stimarono, che la Felicità humana fosse nella sola Virtù, e massime perch'ella è sempre in nostro potere, e non può mai esserci leuata, e posta in noi, ci fà sempre buoni, & è cagione, che indrizziamo à bene tutte le cose, ch'al seruitio della nostra vita sono ordinate, e leuata da noi restiamo priui della nostra bontà. E così l'huomo, che possiede la Virtù, hauendo regolati gli affetti, non teme, nè spera, non s'attrista, nè si rallegra di souerchio di cosa alcuna. Onde si può dire, c'habbia sotto di se, e che disprezzi tutti gli accidenti humani, e sia contra tutti stabile, e saldo, e da niun'altro dipenda, che da se stesso, e sia libero, e sciolto da ogni passione. La onde se quello deue essere stimato bene principalissimo, che posseduto da noi ne fà viuere contenti anche nelle maggiori sciagure, che nella nostra vita possono accadere; non è dubbio, che la Virtù dandoci animo inuitto nella pouertà, nelle malatie, ne gli essilij, nelle prigionie, ne' tormenti, e fin ne gli estremi dolori della morte, deue esser giudicata sommo bene humano. Percioche facendoci sempre operar rettamente, e rendendoci (come s'è detto) buoni in ogni nostra attione, ne fà insieme perfetti, e felici. Et quando non si ammettesse, che la Virtù ci facesse perfetti, ella non sarebbe Virtù, ma difetto, e mancamento. Et in vero se i vitij soli sono basteuoli à farne infelici, e miseri; la Felicità, douendo nascere da contrarie cagioni, deue dalla sola Virtù risorgere. S'aggiunge, che se ciascuna cosa ottiene la sua perfettione in conseguire il proprio fine, essendo il fine dell'huomo ciuile l'operar secondo l'honesto, e questo essendo riposto nella Virtù, e non essendo altro che la stessa Virtù in atto; segue, ch'ella sia il sommo bene humano. E per la medesima cagione possiamo dire, ch'essendo la Virtù il solo honesto, e questo essendo solo bene, per farci sempre buoni, e perfetti, si conchiude, che la Virtù è solo, e sommo bene. Apportando dunque la Virtù la perfettione all'huomo, e facendolo compito

compito in quanto huomo, & il vitio rendendolo maluagio; è da raccoglierfi fecondo gli Stoici, che la fola Virtù fia bene, & il vitio male, e che la calamità, i dolori, & ogni strana sciagura doue non fi troui vitio, non fia veramente male; e che fimilmente le ricchezze, la fanità, & ogn'altra forte di bene, da quelli dell'animo in fuori, non fi pofsano chiamar beni, e che non conuenga riporre in effi la Felicità. E quando pure i beni efterni, e corporei meritino nome di beni, vogliono gli Stoici, che fiano chiamati beni neceffarij, gioueuoli, & indifferenti, e non affolutamente beni. Poiche effendo buoni, mentre fono in poter de' Virtuofi, e cattiui quando fono poffeduti da perfona maluagia, non fono di lor natura nè buoni, nè cattiui. E l'huomo può abbondarne, & effer infieme mifero, e vitiofo, cofa impoffibile alla Felicità, & a' veri beni, rendendo fempre buoni i loro poffeffori. Oltra di ciò, fe'l bene humano foffe collocato ne' beni del corpo, e ne gl'efterni, ogn'vno non ne farebbe capace, nè farebbe perciò bene vniuerfale dell'huomo. Conciofiache ne' deboli, e delicati, e ne' poueri non fi trouerebbe. S'aggiunge, che la Felicità farebbe in poter della Fortuna, & il Felice douendo riconofcer l'effer fuo da effa, farebbe felice à cafo, & in picciolo fpatio di tempo, fecondo la varietà de gli accidenti buoni, ò rei, che foffero, diuerrebbe hora felice, & hora infelice; e la perfettione humana, che deue efsere ftabiliffima, e fermiffima, farebbe inftabile, e fenza fermezza alcuna. Dalla qual cofa confeguita, che non fi potendo dar fermezza ne i beni, che fecondo Ariftotile concorrono alla noftra Felicità; non fi può operare del continuo, nè fempre efser felice; il che non fuccede nell'opinione de gli Stoici. Percioche poffedendo fempre la Virtù, & operando del continuo fecondo effa fenza impedimento veruno, per non dependere dalla Fortuna, fiamo fempre felici. E certo fe l'huomo non haueffe il proprio bene in fe fteffo, farebbe di peggior conditione affai di tutte l'altre creature terreftri, che da efso in fomma eccellenza fono fuperate. Poiche (nella maniera, ch'è ageuole da conofcere) non folo gli animali, mà le piante, l'herbe, & in fin le pietre ritengono la propria Virtù in fe medefime, e da cofa eftrinfeca non è loro bifogno di pigliarla. La onde è ben ragioneuole, che la Natura fi come hà prodotto l'huomo per fine di tutte le cofe create, così non habbia diminuito punto la fua difpofitione al proprio bene in rifpetto ad efse, nè l'habbia prodotto in ciò inferiore à loro, con fare, che'l bene humano nafca da cagioni eftrinfeche, e che non fiano in noftro potere. Anzi è da ftimare, che gli habbia dato tanto maggiormente la propria perfettione in fuo potere, quanto era più neceffario, che pofsedefse prima in fe il bene, da cui volea l'altre cofe à fe medefimo regolare, & ordinare. Tali dunque fono in foftanza i fondamenti, e le ragioni de gli Stoici, per prouare, che nella fola Virtù è la Felicità humana, e le oppofitioni loro contra la parte auuerfa. E benche dalle cofe già raccontate fi potefse comprendere la ragione d'Ariftotile, con ribattere l'opinioni contrarie; nondimeno ci sforzeremo di moftrar con maggior chiarezza, che fin quì non s'è fatto, i fondamenti fuoi.

De i fondamenti d'Ariftotile intorno alla Felicità. Cap. V.

Hauendo dunque Ariftotile proceduto in tutte le cofe con giuditio marauigliofo, dando loro conditioni corrifpondenti alle proprie efsenze, confiderò, che la Felicità dell'huomo doueua effere vn bene compito, e perfetto; perche d'altra maniera non farebbe ftata fommo bene humano; E così riguardando, che l'huomo era formato d'anima, e di corpo, & era huomo primieramente per l'anima, giudicò, che'l Felice douefse principalmente pofsedere i beni dell'animo, come fuoi veri, e proprij, e di poi quelli del corpo. E perche i beni interni non fi poteano efercitare fenza l'aiuto de gli efterni, rifolfe, ch'alla Felicità concorrefsero tutti i beni, à i quali era l'huomo difpofto, e che gli bifognauano, riputando quel tutto imperfetto, c'hauefse le fue parti priue de' beni, de' quali fofsero naturalmente capaci, e bifognofe. La onde prefe i beni dell'animo, come principaliffimi

cipalissimi della Felicità, quelli del corpo, e gli esterni come necessari, e gioueuoli ad essa. Percioche in quella guisa, che'l perito artefice con l'aiuto de' migliori instrumenti, e della più disposta materia riduce à perfettione il suo lauoro; in quella stessa giudicò, che l'huomo con la copia conueneuole de' beni esterni congiunti alla Virtù fosse per viuere vita sufficiente a se stesso, & a gli altri, à i quali per diuersi rispetti può esser tenuto. Conciosiache vedendolo nato ciuile, era certo, che non poteua ottenere la sua perfettione, viuendo solamente à se medesimo in vita solitaria; ma essendo buono con gli altri, & ottenendo il fine della ciuiltà, che stà nel giouamento commune conforme alla Virtù sua in quanto ciuile, e perciò essendogli necessari i figliuoli, la casa, i parenti, e gli amici; comprendea, che gli si ricercano insieme le ricchezze, e gli altri beni esterni, per poter non solamente souuenire à se stesso, mà à tutti gli attinenti suoi, essercitando in priuato, & in publico beneficio la Liberalità, la Magnificenza, la Magnanimità, la Giustitia, e l'altre Virtù, che nel commercio risplendono, e bisognano: E perche ciò non s'ottiene, se non operando virtuosamente; quindi Aristotile pose la Felicità nell'operatione. E massime vedendo, che come in ogn'arte, e facoltà viene anteposta la persona, che l'essercita bene à coloro, che solamente sono atti à farlo, e nol fanno; e che'l Musico, che gratiosamente canta, è anteposto à quello, che tace, & il Soldato combattente à quello, che non combatte; vedendo dico, che'l medesimo deue ragioneuolmente succedere nella vita attiua; giudicò, che l'operatore delle attioni virtuose fosse superiore à tutti gli altri, che non operano perfettamente, auuenga che siano atti à farlo. Percioche l'habito non operante è di si poco rilieuo nel commercio, che'l catiuo per niun'altra cagione è detto non esser differente nella metà della vita dal Virtuoso, se non perche mentre il Virtuoso dorme, è così otioso, come il maluagio. Essendo dunque sconueneuole, e fuori di ragione, che l'esser del Felice sia nell'otio, conditione, che può hauer commune col catiuo, la Felicità fù riposta ragioneuolmente da Aristotile nell'operatione della Virtù. Nè di ciò solo si compiacque, mà volle, che fosse anche secondo la Virtù perfetta, e di più in vita perfetta, cioè secondo il perfetto, e continuato vso d'essa Virtù, vsando bene le cose, che di lor natura sono buone, e non le catiue. Percioche qual'hora la persona sia oppressa da graui, e continui mali, come da pouertà, da infermità, e da altre sciagure così fatte, si che le venga interrotto l'vso delle cose contrarie, che naturalmente sono buone (delle ricchezze intendo, de gli altri beni esterni, e della sanità) non si può dire (bench'ella ciò sopporti con ogni franchezza d'animo) che l'operatione sua sia secondo l'vso perfetto della Virtù. Mà più ragioneuolmente deue esser chiamato lodeuole patimento, & vna salda, e virtuosa costanza. E così fatto huomo non può esser detto veramente felice, si come non potremo chiamar felice quel valoroso Soldato, posto che la sua felicità stia nel combattere francamente, il qual priuo di cauallo, e d'ogni sorte d'arme da offesa habbia il solo scudo, col quale se bene si schermisce secondo l'arte, non può tuttauia essercitare il suo valore, nè prendere, ò cacciare il nemico, facendo quelle gloriose proue, ch'egli principalmente desidera, col perfetto vso della spada, e della lancia, per esserne (come s'è detto) priuo; ouero essendo solo, se bene armato con ogni sorte d'armi, è soprafatto dal numero de' nemici, e non può resistere all'impeto loro, che da ogni parte l'assaltano, ancorche con tutta l'arte combatta, e procuri difendersi. E come nelle cose naturali prouiamo, che la perfettione de' sensi nasce dall'applicarli à i proprij, e proportionati oggetti; così è da stimare, che segua nell'operatione virtuosa del Felice, ch'ella sia perfettiua secondo la natura, e non distruttiua dell'operante. Laonde Regolo mentre precipitato da i Cartaginesi, era trafitto da gli acutissimi chiodi della botte, nella quale era rinchiuso, si potea secondo gli Stoici chiamar felice, mà non già secondo Aristotile, nè secondo la verità; auuenga che con marauigliosa franchezza sopportasse quei tormenti. Nè Anassarco patiente era felice, mentre sprezzando la crudeltà di Nicocreonte Tiranno di Cipro, che co' martelli lo facea pistare, gli dicea intrepidamente, che pistasse à voglia sua

il

il corpo di Anafsarco, che non potea pistare Anafsarco, volendo dire, che l'animo suo era inuitto. Percioche così fatti portamenti sono sofferenze virtuose, e passioni sopportate virtuosamente, come s'è detto, e non operationi secōdo il perfetto vso della Virtù; la qual si scorge, e trauaglia principalmente intorno alle cose, che di loro natura sono buone; e secondariamente, e per necessità intorno alle catiue. E dal perfetto vso delle buone risorge la perfettione in atto di tutte le parti, e potenze dell'huomo in quanto ciuile, & in simigliante operatione risplende l'honesto: del perfetto vso della Virtù intorno a i sinistri accidenti, alle sciagure, & à cotali cose di loro natura catiue non risplende, ma rimane offuscato l'honesto, auuenga che cotal vso non sia scompagnato da esso. Onde quindi anche le parti, e potenze dell'huomo in quanto ciuile, non riceuendo la loro perfettione, anzi rimanendo imperfette, & à rischio di corrompersi, non possono riceuere la Felicità loro. Et il perfetto vso della Virtù di Regolo sarebbe stato, s'egli si fosse trouato libero, e non seruo, & in vece di prouar quei tormenti, e dolori, hauesse fatte molte, e segnalate imprese continuatamente in benefitio della Republica, talche n'hauesse riportato insieme frutto, e piacere grandissimo, con ridurre i Cartaginesi all'obedienza de' Romani col mezo della ragione, e de' suoi conforti, ò col valor dell'armi. Et il medesimo sarebbe succeduto ad Anafsarco, se com'era in potere del Tiranno tormentato, così senz'alcuna sua molestia fosse stato padrone d'esso, e l'hauesse disposto al bene, & à liberar Cipro dalla sua oppressione. E che sopra ciò sia tale il parere d'Aristotile, si potrebbe chiaramente comprendere da Plutarco, il quale raccontando, che Homero hauea descritta la Felicità secondo l'opinione de i Peripatetici, quantunque fossero stati dopo di lui, dice, ch'essi hebbero ben per cosa lodeuole il sopportare con animo forte, e valoroso le disgratie, che per propria colpa non intrauueniuano, come la pouertà, le malatie, i dolori, e così fatti accidenti; mà che cotal atto virtuoso non era espetibile, nè felice. Mà riponeuano la Felicità nell'vsar bene la buona fortuna secondo la Virtù; e così mostra, che Homero figuri tale Nestore, à cui essendo virtuoso succederono prosperamente tutte le cose; e perciò lo chiama felice. Doue Vlisse, quantunque ornato di egual Virtù, per essere stato oppresso da infinite fatiche, e trauagli, vien chiamato da lui spesso infelice. Si potrebbe, dico, comprendere il parere d'Aristotile sopra ciò dall'autorità di Plutarco, & anco da Stobeo, che similmente la descriue, e molto più da Alessandro Afrodiseo nel capitolo *quarantesimo terzo del secondo dell'Anima*, quando egli manifestamente non l'hauesse *detto (lascio il primo libro della Retorica)* nel decimo capitolo del primo dell'Etica, affermando, che le prosperità grandi, e molte rendono la vita più felice; & all'incontro l'auuersità similmente grandi, e molte turbano, & impediscono la Felicità; e continuando, come quelle di Priamo, finalmente l'opprimono. In maniera, che se la fortuna prospera, & il continuato, e perfetto vso delle cose buone non fosse necessario alla Felicità, i casi auuersi non potrebbono mutarla, & interromperla; e la sola Virtù sarebbe bastante all'esser felice; e così l'opinione d'Aristotile si conformarebbe con quella de gli Stoici, cosa al tutto falsa, e lontana dalla sua dottrina; ammettendo egli, che l'huomo alle volte possa essere virtuoso, & operare virtuosamente; e con tutto ciò, che non sia sempre felice, come vien chiarito nel quinto capitolo del primo dell'Etica, affermando esso, che'l Virtuoso può viuere in otio senza operare cosa alcuna, e ritrouarsi insieme in molti trauagli, e mali della fortuna; mà che huomo in così fatto stato non sarà chiamato da alcuno felice, che non habbia tolto ostinatamente à sostentarlo; & il medesimo afferma nel capitolo nono dello sesto libro, dicendo poter auuenire, che alcuno di beni grandissimi abbondante cada in vecchiezza in segnalatissime disgratie, come vien scritto di Priamo: & haurà passato così fatta fortuna, e sarà meschinamente morto, non potrà esser chiamato felice. E perciò nel capitolo vndecimo del quarto della Politica scriue la Felicità esser vita beata secondo la Virtù non impedita. E nel capitolo terzodecimo del settimo dell'Etica, che la Felicità è perfetta, onde il Felice hà bisogno de' beni del corpo, e de gli esterni,

ni, accioche essa Felicità non gli sia impedita: e chi dice, che colui, il quale sotto la ruota è tormentato, & è posto in calamità grandissima, possa esser felice, quando sia buono, ò spontaneamente, ò sforzato, che lo dica, non afferma nulla, che rilieui. E dichiarando nel capitolo decimoterzo del settimo della Politica i luoghi da noi allegati del primo dell'Etica, dice prima, che la Felicità è nell'vso perfetto delle cose, che di loro natura sono buone, e non delle catiue; E poco dopo, che'l Virtuoso sopporta lodeuolmente la pouertà, le malatie, e l'altre auuersità della fortuna, ma nondimeno la Felicità è nelle cose contrarie; volendo dire nel buon'vso della sanità, e de' beni del corpo,& insieme de' prosperi successi; & afferma hauer già determinato ciò ne' libri dell'Etica, non potendo intendere per mio auuiso d'hauerlo dichiarato in quel libro (come alcuni huomini dottissimi interpretano) per hauer trattato quiui de' contrarij, frà quali è riposta la Virtù, poiche non s'accommoderebbe al proposito, parlando Aristotile nel luogo allegato della Politica della Felicità, e non della Virtù; ma si comprende, che la Felicità è ne' contrari nella maniera, che noi habbiamo hora mostrato, hauendo Aristotile detto in più luoghi, e specialmente nel capitolo decimo del primo dell'Etica, che le fortune prospere molte, e segnalate fanno rilucere la Felicità, e che l'auuersità molte, e grandi l'interrompono, & impediscono. E così volendo in quel luogo Aristotile, che la Felicità venga interrotta per gli accidenti catiui, e riluca per li prosperi nel modo detto, manifesta à pieno, ch'ella non stà nel sopportare le cose catiue, mà nell'vso delle contrarie, che sono diuerse di natura loro, corrispondente à quello, che ne scrisse insieme nel settimo dell'Etica, e nella Politica, come habbiamo descritto. E Teofrasto seguendo Aristotile scrisse (come vien raccontato da Cicerone nelle quistioni Academiche, e nelle Tusculane) che la sola Virtù non era bastante à renderne felici, e che se le ricercaua il concorso de gli altri beni, e che la Felicità non ammetteua grauissime calamità, e tormenti. Alla qual cosa se da Cicerone fosse stato auuertito haurebbe ageuolmente compreso, che l'opinione di Teofrasto, come conforme à quella d'Aristotile, doueua essere da lui approuata, e non come differente ripresa. E quindi si vede, quanto si siano allontanati dall'opinione d'Aristotile quei Filosofi, i quali hanno scritto, che se vedremo due huomini egualmente dotati l'vno, e l'altro de gli habiti della Virtù, l'vno de quali sia seruo, infermo, pouero, priuo d'amici, e poco apprezzato; e l'altro per contrario sia nobile, sano, ricco, amato, e potente, in tal caso quantunque veramente si possa dire, che la Felicità di questo sia più lucida, più bella, più manifesta, più diletteuole, e più desiderabile di quella dell'altro; nondimeno habbiamo da giudicare, che quanto alla sostanza della Felicità non sia vno più che l'altro felice. E' dico ageuole da comprendere, che in ciò si sono discostati dall'opinione d'Aristotile; poiche la Felicità non è solamente riposta nell'operare virtuosamente; ma ricerca insieme, che sia secondo il perfetto vso della Virtù, cioè delle cose buone. Conciosiache cotali operationi si possano chiamare (come hà molto bene auuertito Alessandro Afrodiseo) volontarie, e le contrarie inuolontarie in questa guisa, che diciamo ancora volontarie propriamente le attioni del Nocchiero, mentre spiega le vele al vento prospero, & inuolontarie quelle, che fà mentre da contrari venti combattuto le raccoglie. Percioche se bene ciò è in suo potere, e di sua elettione, è contrario tuttauia alla sua primiera intentione, & al suo vero fine; & attioni tali si possono chiamare volontarie per necessità. E così auuenga che i beni del corpo, e gli esterni, & i prosperi successi non siano essentiali (come s'è già detto) dell'operante, e del Felice; sono nondimeno necessari all'operatione, come suoi instromenti, e sua materia. E non meno si scostano li medesimi valent'huomini da Aristotile in dire, che mancando la facoltà di far le operationi virtuose, assai bene elle si saluano ogni volta, che stia disposta dentro la volontà con vn' apparecchiata, e spedita prontezza d'operare ogni volta, che l'occasione, & il commodo si porga inanzi. Percioche cotal parere è similmente de gli Stoici, e non d'Aristotile. Conciosiache esso voglia (come s'è prouato) che la Felicità stia nell'operatione anco esteriore, fatta

non

non solo virtuosamente, mà nel perfetto vso d'essa Virtù; cosa che non si può conseguire con l'interna, e semplice volontà apparecchiata, mà col perfetto, e continuato vso delle cose di loro natura buone (come s'è più volte detto) nelle quali l'honesto propriamente risplende.

Si confermano le ragioni d'Aristotile. Cap. VI.

MA veniamo hormai coi raccontati fondamenti à formare le ragioni dell'opinione d'Aristotile, e ributtiamo insieme quelli de gli Stoici, con rispondere finalmente all'oppositioni loro. Dico dunque, se la Felicità deue essere ben perfetto dell'huomo, come tutti consentono; lo deue far buono in tutte le sue parti, e potenze con quella piena bontà, della quale è capace; e perciò conuiene, che contenga in se i beni dell'animo, del corpo, e gli esterni, corrispondendo à tutte le potenze, alle quali sono indrizzati. E perche l'operatione della Virtù in vita perfetta, e secondo l'vso perfetto posta da Aristotile li contiene tutti, e la semplice Virtù posta da gli Stoici può mancare di quelli del corpo, e de gli esterni, e posseder in darno quelli dell'animo; segue, che l'operatione detta secondo Aristotile sia la Felicità, e non la semplice Virtù, come dicono gli Stoici. E quindi vien poi, che la Felicità nell'operatione della vita perfetta è bene, del quale non si può dar maggiore, & è ragioneuolmente sommo bene; il che non si vede in quella de gli Stoici, non essendo bene in somma eccellenza. S'aggiunge, che'l sommo bene, douendo esser buono del continuo, conuiene, che operi sempre bene; e conciosiache la Virtù perfetta in operatione secondo l'vso perfetto lo faccia, e non la sola Virtù, come vogliono gli Stoici, potendo star'otiosa, ò patire in luogo di operare; è da dire, che quella sia la vera Felicità attiua, e non questa. Oltra di ciò il mettere la Felicità nell'operatione della vita perfetta, e secondo l'vso perfetto è vn farla, secondo che ricercano gli Stoici, conueniente alla natura humana. Perche essendo noi ciuili, ci fà sofficienti, e bastanti à viuere senza l'aiuto altrui, e giouenoli vniuersalmente; cosa, che non succede nella sola Virtù, nè anche nella semplice operatione virtuosa contra il fondamento loro. Poiche potendo patire spesso più calamità, che essercitar' alcuno atto di beneficenza, possono diuenire anzi inutili, che gioueuoli a se stessi, & à gli altri. E così non apportando la Virtù de gli *Stoici* giouamento alla ciuiltà, alla quale siamo nati; non è bene per se basteuole, & in cotale stato non è corrispondente alla natura nostra. Similmente se'l sommo bene humano è quello, per la cui participatione tutte le cose attiue sono buone; non è dubbio, che l'operatione secondo la Virtù perfetta in vita perfetta (come s'è detto) sarà la Felicità. Conciosiache tutte l'altre cose siano tanto buone, quanto sono partecipi d'essa operatione; doue se dalla sola Virtù de gli Stoici si douessero misurare, potrebbono alle volte esser'otiose, e cessarebbe il commercio humano. La onde la Felicità posta da Aristotile operando sempre secondo la Virtù perfetta in vita perfetta, cioè secondo l'vso perfetto, e continuato, apporta necessariamente il bene particolare, & vniuersale, il priuato, & il publico. Mà quella de gli Stoici non fà di necessità l'vno, nè l'altro, potendo la Virtù loro rimanere otiosa, & oscura, ò patire in vece d'operare, e di far risplendere l'huomo. E così gli Stoici per esser buoni à se stessi, & à gli altri, douendo operare, sono costretti à confessare, che l'habito solo della Virtù, e la sua semplice operatione non è la Felicità humana. Percioche non s'haurebbe per fine, nè s'otterrebbe il giouamento della compagnia ciuile, à cui siamo nati, e non s'opererebbe conforme alla propria natura, come essi ricercano, & è conueneuole; che se non vorranno, ch'all'huomo sia di mestiero mirare il beneficio commune, e la bellezza, e perfettione della vita ciuile; non lo considereranno ancora secondo la propria natura sua; mà in istato adesso disdiceuole, & inconueniente. Dalle cose discorse si vede insieme, che'l dare alla Virtù il seguito, & il seruitio de gli altri beni non la spoglia del decoro, nè della sua bellezza, troncandole i

nerui del suo valore, come da Cicerone contra Teofrasto vien detto, riprendendolo in ciò di languidezza. Anzi in contrario la Virtù da i beni corporei, & esterni accompagnata, come sopra proprij instromenti, e quasi sopra carro trionfale inalzandosi, si manifesta à merauiglia gioueuole, lucida, e risplendente; e d'essi priua, rimane quasi in caliginosa valle lume offuscato, & inutile. E tanto basti intorno alle ragioni per la parte d'Aristotile, e contra quelli de gli Stoici sopra il sommo bene humano.

Mà venendo all'oppositioni de' medesimi Stoici, elle si possono similmente leuare con gli stessi principij; e prima dicendo essi, che'l bene dell'huomo consiste nel viuere secondo la propria Virtù; cotal fondamento conchiude contra la loro intentione; poscia che all'hora veramente si viue, mentre si opera; e vita significa atto secondo, & operatione, e si concede, che'l ben proprio dell'huomo stia nella Virtù; mà si nega, per le ragioni già addotte, che consista nella Virtù sola. Percioche altra cosa è considerarla in habito, & altra in atto, e massime operante le più segnalate, & illustri operationi, ch'all'esser nostro siano possibili. Poi che alla Virtù in atto di simil qualità concorrendo i beni del corpo con gli esterni, segue, che cotali beni sono necessarij all'essere felici, e ch'essendo noi formati d'anima, & di corpo, conuiene, che siamo perfetti in ciascuna nostra parte, e perciò operiamo veramente secondo la nostra propria natura. Doue gli Stoici ristringendosi alla sola Virtù, mostrano di scordarsi (come accenna Marco Tullio nelle questioni Academiche) che siamo corporei, e composti, e che con la sola Virtù non possiamo nella guisa de gli Angioli operare, com'essi vogliono, secondo la propria natura. Poiche l'huomo col possedere la semplice Virtù, può esser bisognoso di molte cose, rimaner oppresso da mali infiniti, e viuer'otioso, & inutile. Si concede nella medesima maniera, che la Virtù sia sempre in nostro potere, nè ci possa esser tolta, e sia cagione della bontà nostra, e di tutti gli altri beni, che vengono ordinati à noi, e che siamo padroni di noi stessi, e de' nostri affetti, e sapiamo sopportare con animo inuitto ogni mala fortuna; mà di quì non segue, ch'ella sia la Felicità, non si potendo sempre esercitare secondo l'vso perfetto delle cose buone. Et auuenga che per essa l'huomo viua sempre bene, e rettamente, e secondo l'honesto, non si cõchiude però, che sola ne faccia viuere felici. Poiche di necessità non è sempre accompagnata dalla vita perfetta, nè dall'vso perfetto delle cose di lor natura buone, dalle quali nasce la perfettione della vita ciuile, e della Felicità attiua. E di quì Antioco Academico (come da Cicerone vien raccontato nelle questioni Academiche) diceua, che la Virtù faceua la vita beata, mà non beatissima; quasi volesse intendere, che producesse il principale, mà non l'intiero della vita felice. Poscia ch'ella non consiste nel semplice honesto, benche non si scompagni mai da esso; mà sia nell'honesto risplendente nell'operatione virtuosa, che risorge dalla vita perfetta locata nell'vso continuato delle cose di lor natura buone. E'l concorso de gli altri beni con la Virtù non fà, che l'operatione nostra non sia in nostro potere, nè che possa esserci tolta; percioche il principale da noi depende, & è in nostra mano, e ci fà sempre buoni, & operare rettamente in ogni stato, viuendo nella prospera fortuna con modestia senza insolenza alcuna, e nell'auuersa con somma costanza senza auuilirci. Mà di quì non si deue già concedere, che tutti gli accidenti humani debbano essere disprezzati, e che posti nelle sciagure estreme non restiamo priue di quelle bellissime attioni, le quali potrebbono esser prodotte dalla somma Virtù non impedita, e nell'vso suo perfetto. Nè deue esser marauiglia, che li vitij soli ci facciano infelici. Conciosiache se bene molte cose sono necessarie alla nostra perfettione; nondimeno priuandoci essi della Virtù, ch'è il principale, e quello, in che primieramente vien riposta la Felicità, ci rendono infelici; mà non segue perciò, che la Felicità nasca assolutamente, e solamente da cagioni contrarie à quelle, che primieramente ci fanno infelici. Poiche di quì veggiamo bene, che la Virtù è principal cagione della Felicità; ma non già, ch'essa sola senz'aiuto de gli altri beni possa farci peruenire alla bellezza, & allo splendore delle perfette operationi humane, alle quali ci conduce con

l'aiuto,

l'aiuto, e seruitio de gli altri beni. La onde il Felice di necessità è virtuoso; ma il Virtuoso, & il Sapiente, come dicono gli Stoici, non è sempre felice. Percioche auuenga che la Virtù non si scompagnando da esso, e non rimanendo, come dice Cicerone nelle Tusculane, fuori della prigione, mentre egli è incarcerato, e lo segua in ogni sorte di calamità, e di tormenti, e renda la costanza sua a marauiglia lodeuole; tuttauia non porta sempre seco la Felicità; come il medesimo Cicerone, abbracciando il parere de gli Stoici, s'è imaginato nella maniera, c'habbiamo veduto, parlando di Nestore, e d'Vlisse. La Virtù dunque ne regola, & insegna il modo da operar bene, & a ciò ne fa' habili; ma sola non può quelle attioni produrre, che accompagnata con gli altri beni l'è concesso di fare; e però da lei habbiamo il principale, mà non il tutto della Felicità. E di qui si caua insieme, che ben che la Virtù sia nostro proprio bene, non è il solo, e compito bene dell'huomo; perche al corpo, & al composto, & alle sue potenze si ricercano le perfettioni corrispondenti. E da cotali presupposti de gli Stoici viene la confusione de' beni, e de' mali, volendo, che'l solo virtuoso, e sauio contenga tutti i beni, & il vitioso, e catiuo tutti li mali. Ne' quali inconuenienti non si può incorrere, seguendo il parere d'Aristotile, per hauer' egli distinto i beni, & i mali secondo i gradi della natura, & il vero essere delle cose, nelle quali conuengono, opponendo a ciascun bene il suo proprio male, alla sanità l'infermità, alle ricchezze la pouertà, & alla Virtù il vitio, facendo i beni esterni non solo degni del nome di beni; mà chiamandoli anco à gran ragione con nome di assolutamente, e semplicemente beni: Non intendendo già, che come le Virtù siano a tutti, & in ogni tempo buone; mà come i cibi, che assolutamente, e semplicemente sono chiamati sani, non perche a tutti siano tali, mà per esser sani a coloro, che sono veramente sani. Poiche le ricchezze, e gli altri beni esterni sono essi ancora sempre buoni a coloro, che per l'habito virtuoso sono disposti a vsarle rettamente. E il dire se la Felicità fosse bisognosa de' beni del corpo, e de gli esterni, non sarebbe commune a tutti, è ragione di niun rileuo. Percioche si come la voce in quanto a se sempre è commune, auuenga che dal sordo non possa esser' vdita; così la Felicità non cessa d'esser commune per gli accidenti, e mancamenti particolari, che in questo, & in quello possono cadere; e massime che la potenza per conseguire il principale, ch'è la Virtù, è commune a tutti quelli, che naturalmente sono ben disposti, & ella non si può metter'in atto, nè rilucere senza la copia de gli altri beni, e senza essi il virtuoso, come al perito artefice priuo de' proprij instromenti, non può operare in eccellenza; & il volere perciò, che i beni esterni concorrano alla Felicità, non fa, ch'ella sia instabile. Percioche la vita nostra, e la perfettione d'essa non pende dalla Fortuna, mà dalla nostra operatione virtuosa, & in essa è riposta principalmente (come habbiamo veduto) la Felicità', & i beni esterni sono da noi ricercati per suoi instromenti. E si come la Lira non è essentiale del Suonatore, mà l'arte da lui posseduta del suonare, tuttauia la medesima Lira è necessaria alla sua operatione, e da essa è contenuta; così del Felice non sono essentiali i prosperi successi, & i beni esterni, auuenga che siano necessarij alla sua operatione, e senza essi ella non si possa ritrouare. E però come il principale del suonare la Lira non consiste nell'instromento, mà nell'habito del Suonatore in atto, e quelli non può riceuere in quanto a se alteratione alcuna, ma solamente in quanto alla Lira, & alla diuersità dell'instromento, che maneggia, il quale potendo essere più, e men buono, cagiona, che'l Suonatore può render più, e meno perfetta la sua harmonia; così il Felice in quanto al principale della sua operatione, ch'è la Virtù perfetta, stà saldissimo, & opera sempre nel medesimo modo; & occorrendo, che gli stromenti si mutino, non resta d'operare virtuosamente, secondo che comporta la soggetta materia. In maniera che la Felicità non è in potere della Fortuna, e non hà il principal di lei sottoposto alle mutationi sue, sì come l'arte del suonare la Lira non è posta nella medesima Fortuna, auuenga che la Lira si scordi di leggiero, e per molti accidenti si guasti, e ne venga interrotta l'operatione del Suonatore. Mà il principale della Felicità stando (come s'è veduto)

duto) nella Virtù, ella è in noi più fissa di tutte le Scienze, che paiano impresse nell'animo nostro. Poiche non contempliamo sempre, come ricercano le Scienze, ma' facciamo sempre alcun' atto morale; onde possiamo scordarci delle Scienze, ma' delle Virtù non mai. La onde la Felicità, & il Felice nel suo principale è stabile, e saldo, e come corpo quadrato, per accidente alcuno non cangia figura, nè si scuote per qual si voglia caso, e si porta nell'vna, e nell'altra fortuna lodeuolmente, non si gonfiando per la buona, nè si auuilendo per la catiua, come s'è già detto; il contrario di che verrebbe, se dalla Fortuna dipendesse. E quantunque non si possa operar sempre; il Felice nondimeno non perde la Felicita; conciosia ch'ella non ricerchi la continua operatione in maniera, che s'operi senza intermissione alcuna. Poich'è impossibile alla conditione humana, sottoposta alla stanchezza, e bisognosa di riposo, e d'altre cose, che dalla necessità della natura dipendono, come il dormire, & il nodrirsi, atti, che in quanto alla quantità (dico del cibo, e del dormire) possono essere regolati dalla Virtù, mà nel restante non comportano la regola d'essa. E quindi è ben detto (come s'è già accennato in altro proposito) che'l maluagio non è differente dal virtuoso nella metà della vita, poich'egualmente dormendo, sono costretti a cessare egualmente ancora dall'operatione. S'intende adunque, che l'operatione sia continua, cioè in tutto il tempo, nel quale l'huomo secondo la natura può operare, & il mancamento de gli stromenti, e della materia, ch'alle volte non è pronta al Felice, non è sempre basteuole ad impedire la Felicità; mà quello, ch'è per lungo tempo, è viene da segnalate, e molte disgratie, come s'è già detto, & appresso insieme vedremo. Et ancora ch'alla vita perfetta, & alla Felicita' dell'huomo siano di mestieri i beni esterni; non segue, ch'egli nel genere suo imperfetto, e di peggior conditione si troui d'ogn' altra creatura terrestre. Posciache il principale, che (come s'è detto più volte) è l'esser virtuoso, consiste in lui, e non dipende da cagione estrinseca; anzi essendo i beni esterni indrizzati naturalmente ad esso, & egli nato a' conuertirli in vso suo, è corrispondente alla propria natura il seruirsene. E come, ciò facendo, è perfettissimo nel suo genere; così non gli essendo concesso, è diminuto, & imperfetto. La onde l'hauer bisogno de' beni esterni non argomenta nell'huomo imperfettione alcuna, anzi dimostrando, ch'ad esso, & al seruitio suo dalla Natura sono indrizzati; manifesta, ch'all'hora sia nel suo stato perfetto, quando di tutti seruendosi, secondo la Virtù perfetta, perfettamente viue, come superiore, e retto dispositore d'essi. E l'hauer l'altre creature, ch'in questo inferior Mondo vediamo, in se stesse la propria Virtù, senza che d'altronde la ricerchino, scopre appresso la Natura humana la loro imperfettione; conciosia ch'a quanto minor numero d'operationi fuori di se stesse si stendono, si mostrino tanto più materiali, e di forme tanto men degne. E di quì non potendo da se stesse impiegarsi nel seruitio dell'huomo, à cui sono prodotte, e ricercando l'arte, e l'ingegno humano, ch'à se stesso appropriandole, metta la loro Virtù all'atto, riceuano dall'vso dell'huomo la loro suprema perfettione. E manifesto adunque, quanto più conueneuole sia l'opinione d'Aristotile di quella de gli Stoici, ponendo egli la Felicità in operatione, à cui concorre la Virtù in atto, come parte principalissima nella maniera, che già dicemmo, & i beni del corpo, e gli esterni come necessari, & vtili. Egli Stoici la fanno inutile in vniuersale, & in particolare, & Aristotile vuole, che sia bene sufficientissimo al Felice, & à gli altri; e da questa parte nasce il ben ciuile, e da quella la ruina del commercio humano. In maniera, che Plutarco à ragione scrisse, ch'essi disponeuano la Filosofia alle loro inuentioni, e non l'inuentioni loro alla Filosofia, e raccolse le ripugnanze, e contradittioni loro, con mostrare, che non erano intendenti del viuere ciuile. E Cicerone stimò similmente cotali opinioni lontanissime dal Foro, e dal viuere commune, auuenga che nelle Tusculane si mostrasse seguace loro; & Aristone Auditore di Zenone Principe de gli Stoici, & inuentore dell'opinione sudetta, mirando gl'inconuenienti da essa cagionati, la riprouò nella guisa, che dal medesimo Cicerone viene raccontato.

Si

Si ribatte l'opinione di Platone, e si chiarisce, che l'Idea non è il sommo bene humano. Cap. VIII.

DEll'opinione de gli Stoici intorno al bene humano s'è discorso à bastanza; onde sarà conueneuole ragionare ancora nel medesimo modo del parer di Platone; posciach' egli fù parimente contrario à quello, che ci siamo sforzati di mostrare; & Aristotile trauagliò molto, per riprouarlo. E perche Platone stimò, che l'Idea fosse il bene humano, & il volere à ciò contradire presuppone, che s'habbia da contradire insieme all' Idee, & il trattare à pieno di soggetto così fatto, sopra di cui è fondata la dottrina Platonica, e contra di che Aristotile, per essere contrario a' suoi principij, s'è grandemente affaticato, e massime nella Metafisica, non appartiene al presente proposito; basterà il toccarne tanto, come per passaggio, che secondo i fondamenti d'Aristotile apparisca, che l'Idee non sono, e quando fossero, non sarebbono il bene humano, che cerchiamo di conoscere, ed'acquistare. Che cosa dunque intendesse Platone per Idee, e ciò, che fossero appresso à lui, si comprenderà dalla cagione, che lo persuase à porle, & ad imaginarsele. Deuesi per tanto sapere, che riguardando questo Filosofo gli huomini particolari, i particolari Caualli, & altre cotali cose, e considerando, che questo, e quel particolar huomo, e Cauallo nell'esser huomo, e Cauallo participauano d'vna natura commune, e niuno d'essi poteua essere quella natura, poich' il participante è diuerso dalla cosa participata; pensò, ch'oltra le nature particolari fosse in ciascun genere di sostanze, e di beni vn'essemplare, ò diciamo modello, alla cui simiglianza fossero tutte le particolari sostanze, e beni del medesimo genere: E queste da esso furono chiamate forme, & Idee. E s'indusse massimamente à porle, perche vedendo le forme delle cose da generarsi non essere nella materia, e credendo, che l'agente naturale non potesse trasmetterle in essa, e che la generatione venisse fatta cō lo framettere le forme in lei, e nō col cauarle dalla potenza, e natura sua; stimò, che cotali forme fossero dalle Idee introdotte nella materia, e fossero necessarie alla generatione. E douendo essere forme stabili, pure, & eterne, da continuare la perpetua successione de gli indiuidui, e delle specie, non le pose corporee, nè in cose materiali, nè anco in tutte le incorporee, & immateriali, come nell'Anima ragioneuole; Poich' essendo da lui collocata frà le cose mutabili, & immutabili, e che si mouesse co' moti conformi à se, e non hauesse quella indiuisibilità, che si ricerca à gli essemplari, e ch'essi degenerando in lei dalla vera natura, di forme diuentassero ragioni, dalle quali la stessa Anima humana fosse chiamata ragioneuole; ripose cotali Idee nella natura intellettuale purissima, e perfettissima sopra tutte, primo, e cōmunissimo principio di tutte le cose, ch'è insieme Intelletto, & intelligibile. Et il presupporre, che cotali Idee fossero, e fossero perciò in Dio, gli parue altrettanto necessario per rispetto dell'agente vniuersalo, e dello stesso Dio, come per rispetto delle cose generate, e de i particolari. Posciache si come riceuendo in esso la somma perfettione loro di purità, e stabilità eterna, doueano per conseguenza in cotal soggetto esser più, che in qual'altro si voglia, possenti a spandere la bontà loro, & ad infonderla ne gl'indiuidui, e nelle nature, delle quali fossero forme; così Dio essendo primo principio di tutte le cose, era ragioneuole, che non l'hauendo prodotte à caso, mà come diuinissimo artefice, con sommo magistero hauesse le forme loro in se stesso, e che non fossero distinte da lui, e distintamente rappresentassero ciascuna cosa, della quale fossero forme, & Idee. Talche ripose in esse il vero essere dell' huomo, e d'ogni sostanza, e d'ogni bene; e volle, che sole fossero vere sostanze, e per se beni. E di quì, perche la Scienza è stabile, e richiede similmente oggetto stabile, comprendendo la mutatione, e l'incōstanza delle cose sublunari, e che in niuna si trouaua quel la vera natura commune, di che partecipa, somigliò queste cose materiali all'ombre de i corpi, & alle figure, che veggiamo nell'acque, e pensò, che d'esse non si potesse hauere scienza,

scienza, ma' solamente opinione incerta, e caliginosa nella guisa di chi in oscuro antro rinchiuso, è legato in modo, che non possa riuolgersi à dietro, habbia dopo le spalle varie piante, & animali, l'ombre de' quali gli siano spinte innanzi à gl'occhi da lume, che similmente soprastia loro dopo le spalle; si che all'huomo non sia concesso veder le cose vere, mà solamente mirare l'ombre d'esse. Di modo che risolse insieme, ch'appresso di noi non fosse bene alcuno per se, e che'l vero per se bene humano fosse l'Ideale, e che d'indi ogni nostra bontà nascesse, e che senza la cognitione dell'Idee tutte l'altre cose, delle quali si hauesse ancora grandissima cognitione, ci fossero inutili. In sostanza tali sono l'Idee di Platone, e le cagioni, che l'indussero ad imaginarlele. Mà venendo ad Aristotile, mirando egli le cose sensibili, & i loro effetti, & osseruando in esse vna sembianza di perpetuità così ne i moti de' Cieli, come nella mutatione de gli elementi, e nella generatione, e corruttione, vide esser necessario, che cotale perpetuità hauesse il suo primo principio, onde conchiuse anch'esso, che vi era vna prima sostanza sopra tutte nobilissima, e perfettissima, mouente immobile, dalla cui perfettione, come da amato, e desiderato fosse deriuato sempre, e sempre fosse per deriuare l'eterno moto nel Cielo, e quindi ne gli elementi, onde nascesse finalmente la continua, & eterna generatione, e la conseruatione dell'vniuerso. E come pose il sommo Motore per causa vniuersale del moto di tutto il Mondo (lascio di considerare, se lo ponesse non solo come causa finale, e come agente metaforico, come dicono, mà come vero efficiente ancora) così affermò insieme, che tutte le cose prodotte erano comprese, come in primo principio, & in causa vniuersale, in lui. Non con distintione d'vna dall'altra nell'essere, che le veggiamo, ma come in natura di suprema eminenza, e d'infinita perfettione, che rinchiudesse in se quante perfettioni si trouano sparte nell'vniuerso. E perch'è altro l'hauere l'essere, come in causa, e l'hauerlo in effetto, come cosa già vscita, e prodotta dalle cause sue, e consistente in atto, & in se stessa in modo, che sia bastante à fare le naturali, e proprie operationi, e non potendo le cose naturali produrle, se non vengono poste nella loro determinata, e propria materia, poiche l'occhio non può vedere, se non con la tal materia diafana; affermò, che le cose materiali erano, e possedeano la vera loro essenza, quando con simigliante materia si trouauano, e priue d'essa rimaneano distrutte, & erano impropriamente, & equiuocamente tali nella guisa, che l'occhio di pietra impropriamente è occhio. La onde le cose consistenti nelle proprie materie non furono da esso chiamate imagini di forme astratte, e d'Idee, come vuole Platone; mà cose vere, nelle quali scorgendo l'Intelletto nostro conformità di natura, raccoglie da esse quel commune, del quale sono partecipi. E giudicando di più, ch'alla generatione fosse basteuole l'operatione dell'agente vniuersale, cioè il moto Celeste congiunto con l'agente particolare, e ch'essi dalla materia cauassero la forma, come dalle corde ben disposte si caua l'harmonia, hebbe per souerchie, e non punto necessarie anco in ciò l'Idee, per vedere, ch'alla generatione di Socrate era non pur necessaria la causa Celeste, mà che Sofronisco parimente Padre di Socrate vi concorreua. Anzi riputò, che se bene le cause particolari non sono sufficienti ad operare se non per virtù dell'vniuersali; nondimeno che, quanto all'atto del produrre quel particolar effetto, fossero tanto più necessarie, quanto sono più prossime, & immediate ad introdurre le particolari forme nelle proprie materie. Tal che all'vniuersale, & alla particolare produttione delle cose naturali bastando secondo Aristotile l'eternità del moto, & i particolari agenti, giudicò poco necessarie, anzi al tutto vane l'Idee in maniera, che volle, che queste terrene sostanze fossero vere sostanze, e che la perfettione d'esse dalle proprie nature, & operationi loro, e non dall'Idee si riconoscesse: E conciosiache la Scienza delle cose dipenda dall'essere di quelle, hebbe opinione per conseguenza, che la Scienza delle sostanze naturali, e corruttibili per la materia, e forma loro si conoscesse; e ch'alla Scienza non fosse necessaria la cognitione d'ogni vniuersale astratto assolutamente dalla materia, e dall'Idee, ma la cognitione di quell'vniuersale, che per via d'in-

duttione

duttione venia raccolto dalla natura, e dall'essenza di ciascuno indiuiduo; e da cotali vniuersali formando le difinitioni, giudicò, che fossero il vero mezo da conseguir la scienza. E perciò quanto più gli vniuersali erano per lo senso verificati, & in esso stabiliti, tanto più atti gli stimaua à produrre la scienza; e quanto per contrario erano maggiormente lontani dal senso, tanto più teneua la loro cognitione oscura, e confusa. Di modo, che se bene la cognitione delle sostanze astratte è la più marauigliosa, che nell'intelletto humano possa cadere; tuttauia essendo elle lontanissime da i nostri sensi (auuenga che di loro natura siano lucidissime, e chiarissime) per la debolezza della nostra vista non siamo potenti à mirarle, & à comprenderle. E così hebbe à dire, che cotali oggetti haueano tale proportione col nostro Intelletto, quale hà la luce del Sole con l'occhio della Nottola. Onde quando anco se ne potesse hauere quella notitia, che non possiamo; tuttauia nulla giouerebbe alla cognitione delle sostanze, che noi veggiamo, essendo equiuoche con loro. Per così fatte ragioni adunque hauendo Aristotile posti principij diuersi da quelli di Platone, contra l'opinione d'esso, che appresso di noi fosse alcuno per se bene, e ch'il nostro bene humano consistesse nell'Idea, si può argomentare in sostanza in somigliante modo. Quello, che da Platone è detto essere l'istesso bene, l'istesso honesto, l'istessa sanità, e l'istessa sapienza, ò vero è della medesima natura, & hà la medema difinitione con quello, ch'è in noi, ò nò. Se ritiene la medesima difinitione, & essenza, l'Idea è vana; perche senz'essa possediamo quel bene per se, ch'è conforme à lei. E se verrà risposto, che li per se beni appresso di noi sono corruttibili, e mortali, e gl'Ideali incorruttibili, & eterni, e che perciò sono differenti; e non si può dire, ch'appresso di noi siano veramente per se beni; si replicherà, che i nostri beni, in quanto per se, sono della stessa natura, e riceuono la medesima difinitione de gl'Ideali in quella guisa, che'l corpo bianco d'un' sol giorno è, in quanto bianco, così disgregatiuo della vista, come quello, ch'è di bianchezza eterna. Ma negando, che i beni appresso di noi riceuano la medesima difinitione de gl'Ideali, e che siano della stessa sorte; sarà l'Idea differente da quel fine, che noi cerchiamo; ond'ella diuerrà parimente souerchia, & inutile, essendo quello esemplare vano, alla somiglianza di cui non si può dare alcuna imagine. Di più se'l bene Ideale fosse quello, per cagion di cui gli huomini facessero retta ogni loro attione, e fossero buoni, com'è presupposto da Platone; conuerebbe, che tutti lo conoscessero; percioche mirandolo, come essemplare, potrebbono imitarlo, & ottenerlo; il contrario di che scorgiamo. Poiche discorrendo per tutte le Scienze, & Arti, ciascuno proponendosi il suo particolar fine, e conoscendolo, procura di conseguirlo, & in ciò non si vale dell'Idea, nè punto la conosce; e pure parrebbe ragioneuole, quando da essa deriuassero le nostre buone operationi, ch'ogn'artefice la comprendesse, e non la conoscendo, sarebbe da dire, che non potessero operar bene; nondimeno lo fanno. Aggiungo, ch'essendoci proposto da Platone il bene Ideale per imitarlo, non può adattarsi all'opere d'alcuno artefice. Poi ch'essi faticano intorno à i singolari, e l'Idea è vniuersale; e perciò il Medico non con imitare l'uniuersale, nè col curar l'huomo, mà trauagliando intorno à Callia, e conoscendo la sua complessione, cerca d'introdurre in esso la sua particolar sanità; e quanto ha maggior cognitione de i singolari, che cadono sotto l'arte sua, tanto è miglior artefice, e quanto meno li conosce, e più si ferma su l'vniuersale (ancorche la cognitione dell'vniuersale sia molto più nobile di quella del singolare) tanto più s'allontana dall'essere perito in essa. Come adunque niun'artefice alla produttione dell'opere sue, e per farsi eccellente, con l'acquistare il suo particolar bene, non ha bisogno d'altra forma, che di quella dell'habito, che risiede nel suo Intelletto, impressaui dalla continua essercitatione, c'hà fatto con gli atti d'esso; così all'huomo per conseguire il proprio bene, di cui è in questa vita capace, non fà mestiere d'altra imagine, che di quella dell'habito, che può stampare nell'animo suo con l'assue facimento dell'attioni virtuose, viuendo vita perfetta; come s'è discorso, in modo, che, ò non è il bene Ideale, ò quando sia, non è quel, che cerchiamo, e che da noi si può conseguire.

Dell'opi-

Dell'opinione di Solone sopra la Felicità. Cap. IX.

ESsendosi visto, che la Felicità consiste nella nostra operatione virtuosa, e per conseguente che da noi può essere ottenuta, è facile da comprenderfi, quanto s'ingannasse Solone, affermando, che l'huomo mentr'è in vita, non si può chiamar felice. Percioche, sì come dalle cose discorse si manifesta, ch'in vita possiamo conseguirla, & esser felici; così è chiaro, ch'in morte al tutto n'è vietato. Che s'egli intese; che l'huomo non poteua esser felice, mentre viue, per li circonstanti pericoli delle sciagure, a' quali è sottoposto, e ch'essendo morto, è da esse sicuro, e si può dire all'hora, che sia stato felice; porge occasione da dubitare contra di lui. Percioche il non sentire i trauagli, e le sventure de gli Amici non libera dal participarne, come appare; poiche mentre viuiamo, & non siamo presenti alle disgratie, & a' mancamenti loro, e non ne siamo consapeuoli, è stimato, che nuocano alla nostra riputatione, & alla nostra Felicità; la onde se il non sentire le calamità de gli Amici non ci toglie dal participarne; segue, che dopo morte possiamo parimente esserne partecipi. Et ammettendo ciò, potrebbe auuenire, che colui, il quale fosse viuuto, operando lungamente secondo la Virtù, e fosse nella medesima maniera morto, dopo la morte per le disgratie de' posteri suoi di felice si facesse infelice, & anco per le buone fortune loro d'infelice diuenisse felice, cose manifestamente sconueneuoli, & impossibili. Hora consideriamo prima la sentenza di Solone, e poi vedremo, se le calamità de' posteri possono turbar punto la Felicità de' passati. Dico dunque, che s'egli è vero, e si può dire secondo esso, ch'vno sia stato felice; è vero ancora, che mentre era felice si potea dire, che possedeua la Felicità; perch' essendo vero, che Cesare sia stato felice, conuiene, c'habbi hauuto il tempo presente, nel quale si poteua affermare Cesare è veramente felice, e che se per cagione delle mutationi, alle quali è sottoposta la vita humana, Solone non voleua, che l'huomo di presente si potesse chiamar felice; era costretto a dire, che secondo la diuersità de gli accidenti prosperi, ò contrari gli conueniua esser' hora felice, & hora infelice. Talche la Felicità sarebbe in potere della Fortuna, contrario à quello, c'habbiamo prouato, mostrando, ch'ella è nella nostra operatione virtuosa, e che ricerchiamo i beni esterni non per parte principalissima d'essa, mà per instrumenti, e per seruitio suo; & ancorche cotali beni concorrano all'operatione della Felicità, non fanno tuttauia gli accidenti, che'l suo principale sia instabile; poiche di rado è concesso ad essi alterarlo, & impedirlo. Percioche i leggieri lieti, ò mesti, che siano, non sono d'alcun momento, mà i grandi, e molti, se sono prosperi, apportando grandissimo splendore all'operatione virtuosa, la fanno comparir bellissima, & honestissima, & auuersi turbando per contrario la Felicità, sono cagione d'impedir la bellezza dell'operationi sue. Mà come il buon giocatore, se bene gli vien gettato il punto catiuo, non lascia di condurre il gioco secondo l'arte, eleggendo sempre il meglio, che gli è concesso; nella medesima maniera il Felice, benche gli accadano molte sciagure, stà tuttauia costantissimo, nè lascia di virtuosamente operare in quel più eccellente modo, che gli è possibile. E in questo ancora si scorge la bellezza della Virtù, e dell'honesto, apparendo, che non per dapocaggine, nè perche l'huomo sia insensato, mà per generosità, e grandezza d'animo sopporta ogni sfuentura. E quando poi sopra di lui moltiplicano calamità non picciole, mà grandi, e non poche, mà molte, e quasi infinite, e per lungo tempo gli viene veramente impedito l'operar virtuoso, e non è felice; nondimeno non passa dalla Felicità alla miseria, nè d'vn contrario si trasmuta, e corrompe nell'altro, come nelle cose naturali auuiene; Conciosiache il Felice possedendo la Virtù, non può per qualsiuoglia accidente sinistro diuenir misero, cioè in potere del vitio; Percioche dal virtuoso non nasce mai cosa maluagia, e quantunque la Fortuna gli sia contraria, opera tutta via con ogni honestà, e decoro. E dalla medesima infelicità similmente non fà passaggio allo stato felice, se non con successi al-

trettanto prosperi, e grandi, quanto sono stati gli auuersi, e per così lungo tempo. Talche la Felicità non si acquistando, e non si perdendo, & insieme non si ricuperando, se non con molte nostre operationi virtuose, e di splendor grande, & in lungo tempo, non si può dire, che venga dalla Fortuna, nè che sia instabile; e la difficoltà, che si proua in conseguirla, non deue farla riputare impossibile. Conciosiache li beni per natura bellissimi, e perfettissimi sono malageuoli da essere ottenuti; e quanto più perfetti sono, tanto più faticoso rendono l'acquisto loro. E chi volesse, che ciò fosse impossibile, conchiuderebbe, che le nostre potenze indrizzate ad ottenere tutti li beni, e la Felicità fossero indarno, e non veramente potenze, non si potendo mai metter' in atto, cosa falsissima, & fuori del costume della Natura, che non ci ha concesso nulla in vano. La onde concludiamo contra Solone, perch'è possibile all'huomo l'essere virtuoso, e l'operare secondo la perfetta Virtù sua, e che insieme non gli manchino i beni del corpo, e gli esterni per li bisogni suoi, e per lungo tempo; che in vita perfetta non è sconueneuole, che possiamo chiamarlo, e che lo chiamiamo in simigliante caso felice. E che s'affermi per conseguenza, che mentre viue, possa ottenere la Felicità, e se viuerà di così fatta maniera fin'alla morte, che sarà sempre felice. E di questo tanto basti; diferendo à dimostrare in miglior luogo ciò essersi veduto.

Se le disgratie de i Posteri possono offendere la Felicità de passati. Cap. X.

CONsideriamo hora, se le disgratie de' posteri possono offendere la Felicità de' passati; e per conoscer ciò meglio, guarderemo, se gl'infortunij, e le prosperità de gli Amici appartengono al Felice. E certo il dire, che non gli tocchino, è lontano dall'oblígo dell'amicitia, e dell'amico, col quale habbiamo ogni cosa cõmune; mà il determinare, in fin à che segno, è malageuole. Percioche tutti gli accidenti prosperi, ò auuersi non si veggono d'vna stessa maniera; & i piccioli, e pochi non sono rileuanti; ma sì bene li grandi, molti, e continui; e molto più graui si fanno, se interuengono in vita del Felice, che dopò la sua morte. Conciosiache'l vedere le disgratie de gli amici, mentre il Felice viue, ò che succedano dopò la sua morte, hà molto maggior differenza in se, che non hà l'interuenire ne' fatti miserabili, & esserne partecipe, ò ch' essi fatti ci siano rappresentati nella Scena. Percioche le calamità, delle quali partecipiamo, ne riempieno veramente di dolore; e le *rappresentationi* di esse n'offendono in rispetto loro, come per burla; e come il fuoco dipinto *in paragon del vero*. La onde mentre viue il Felice, il danno è senza proportione molto maggiore delle disgratie, ch' egli sente de gli amici, che quando è morto, si come il danno della perdita de gl'instrumenti, e della materia è fuori d'ogni misura più graue all'artefice, mentre viuendo può esercitarli, che quando è morto. Anzi in morte l'opere buone, ò ree de gli amici, e de' Posteri pare, che per la verità non giouino, nè punto nuocano al Felice, nascendo la Felicità dalle nostre operationi, e massime non hauendo il morto senso da prouare ne bene, ne male. La onde è da conchiudere, che la prospera, e l'auuersa Fortuna de' Posteri non potendo nuocere alla Felicità de' passati, in quanto non sono, l'offendono, in quanto sono, e viuono nella memoria de gli huomini, cosa di picciolo momento, & insensibile ad essi. Talche i lieti successi de' Posteri non possono accrescere la Felicità passata del morto, nè li contrarij possono scemarla. Et gli effetti, che gli accidenti de' Posteri possono produrre per conto della Felicità de' passati, sono in rispetto all'opinione de gli altri, i quali vanamente pensano, che l'attioni de' viuenti apportino *hora* vergogna, & hora honore a' loro maggiori, secondo che da Virtù, ò da vitio deriuano. E se alcuni fatti de' Posteri buoni, ò rei douessero ritener possanza d'acrescere, ò sminuire la fama del felice morto; quelli sopra tutto sarebbono atti à farlo, che nascessero da principij, ch'egli hauesse dato loro in vita. Così il distruggimento della Republica Romana, & il passaggio, e corruttione di essa nello stato Regio potrebbe sminuire la

re la gloria di Pompeo, che per lo parentado, e per l'amicitia con Cesare diede la prima occasione à quella rouina; e la disciplina militare introdotta da Romolo nel popolo Romano, onde diuenne vincitore del Mondo, fù cagione d'accrescere dopò la morte il merito, & la fama sua. Mà non alterando nel vero cotali cose la Felicità de' passati, è ben chiaro, che molto meno lo possono fare i fatti de' posteri, ne' quali si scorge manifestamente non hauer parte il felice. Non niego già, quantunque la fama appresso à i morti non rilieui punto, che tanto nondimeno non sia il desiderio della perfettione in noi, che bramiamo non solo in vita d'essere compitamente felici, mà poniamo studio grandissimo ancora di lasciare in morte l'ombra della nostra perfettione immaculata nell'opinione delle genti, e specialmente di giudicio, e di valore. Chiaro segno, che per naturale inclinatione desideriamo d'esser perfetti; poiche la morte non può estinguere cotale appetito. Et è manifesto argomento insieme, ch'alla nostra Felicità debbono concorrere i beni esterni, stimando tanto gli huomini, che la fama loro rimanga appresso a i posteri gloriosa.

Se cade imperfettione, e più, e meno nella Felicità, e nel felice. Cap. XI.

E Perche habbiamo già detto, che la Felicità è bene compito, che non ammette imperfettione alcuna, & insieme s'è conchiuso, che l'huomo può esser felice, benche gl'interuengano de gli accidenti sinistri; è ragioneuole, che si lieui il dubbio dell'apparente contradittione. E però seguendo M. Tullio nel quinto delle Tusculane, si potrebbe dire, che come la mercatantia è di guadagno, ò di perdita stimata da quello, che per la maggior parte succede; così da gli auuenimenti tristi, ò lieti, che nella vita nostra occorrono, felice, ò vero infelice dobbiamo chiamarla. Mà perche può accadere, che i lieti accidenti in numero di gran lunga auanzino i tristi, e che gl'infortunij siano per qualità molto più releuanti, ò per contrario; conuiene ciò meglio chiarire. Possiamo dunque stimare, che gl'infortunij, i quali non sono grandi, nè molti, nè per lungo tempo, habbiano quella proportione col felice, che tiene il mancamento d'una corda nel liuto col Musico eccellentissimo, che lo suona; poiche non resta egli di suonare acconciamente con l'altre corde, supplendo con l'arte al diffetto di quella, che manca: Che se verrà replicato, che come nel suonare del musico cade per mancamento della corda imperfettione, così caderà diffetto nella Felicità per le disgratie, ch'interuerranno al felice, e per ciò si dourà conchiudere, che la Felicità in ogni sua parte non sarà bene compito, come habbiam discorso, e ci siamo sforzati di prouare: risponderemo figurandoci prima per maggior chiarezza nell'eccellentissimo suonator di liuto le conditioni, ch'intendiamo di mostrare nel felice. Come nel suonatore adunque habbiamo da presupporre oltra l'arte in somma eccellenza due gradi estremi nel suo suonare, per rispetto de gl'instrumenti; vno supremo, & primo, di cui non si dia altro più perfetto, nè di maggiore harmonia per cagion de medesimi instrumenti, e l'altro infimo, del quale non sia alcuno inferiore. Il primo grado è, quando suona secondo l'arte col più soaue, e più risonante liuto, e con tutte le corde, e migliori, che si possano ritrouare; l'altro, mentre suona con instrumento sfornito di corde, e per la qualità, e quantità in maniera, che s'alcuna ne mancasse, ò l'instrumento fosse punto peggiore, non potrebbe suonare; suona dico con liuto sfornito, con arte però, e con harmonia tale, che ricopre il difetto dell'instrumento, e fà suono piaceuole, & eccellente. E come per cagione della perfettione, & dell'imperfettione de gl'instrumenti tra'l supremo, e l'infimo grado del suonare, e dell'harmonia è distanza grandissima; così sono ancora fra essi altri gradi diuersi di maggiore, e di minore concento, secondo che più, ò meno participano della perfettione, ò dell'imperfettione de i beni, ò dei mal disposti liuti. E come in ciascuno di cotali gradi l'eccellente suonatore suona sempre secondo l'arte, & è chiamato buon suonatore, così non potendo ottener instrumento

almeno

almeno nell'vltimo grado di bontà,non si può dire,che suoni, nè, ch'eserciti bene l'arte del suonare; poiche mancando del conueneuole instrumento, non gli è concesso di farlo,mà con tutto ciò non è detto,c habbia perduto l'atte; il medesimo auuiene nel felice; percioch' operando egli virtuosamente con li beni compiti del corpo, e con gli esterni, che accompagnano la Virtù sua in atto, si ritroua in sommo grado di Felicità; e venendogli scemati li beni necessarij,& vtili in maniera però,che non gli sia interrotto l'vso buono della Virtù, è sempre degno del nome di felice, ritenendo l'essenza della Felicità, ch'è riposta nell'operatione della Virtù, e della vita perfetta. E perche, come l'eccellente suonatore fa l'harmonia sua più, e meno perfetta secondo la migliore, e peggiore dispositione de gl'instrumenti; così l'operatione del felice è hora più, & hora manco compita,secondo che i beni necessarij, & vtili più, e meno concorrono conforme il bisogno nel suo operare. Et accadendo,che tutti gl'instrumenti gli manchino, e siano mal disposti in guisa,che non possano seruirlo, cessa come il suonatore dalla sua operatione,e della Felicità;nondimeno nella maniera, che'l suonatore non passa dall'atte all'inertia, così il felice non passa dalla Felicità alla miseria. Percioche conseruando la Virtù, non opera mai contrario ad essa; se bene non può esercitarla,ò non l'esercita,come ricerca la Felicità,per esser impedita. Dalle cose dette raccoglieremo dunque,che come sono diuerse l'harmonie del suonatore,così son' anco diuerse l'operationi del felice,& hanno alcuna latitudine(per dir così)& altre sono accompagnate da più, & altre da manco bene necessarij & vtili,e da più,e da meno prospera Fortuna; e per conseguenza si può dare vn più felice dell'altro, per lo concorso de' migliori instrumenti, e de' più prosperi successi; E ciò è chiaramente detto da Aristotile, come in altro proposito habbiamo accennato. Percioche dichiarando quello, che importano gli accidenti prosperi, ò tristi, ch' intrauengono al felice,dice,che i piccioli buoni, ò cattiui non sono di momento alcuno alla vita sua;mà che la buona Fortuna può farla più beata, essendo atta per natura ad apportarle splendore, & essendo cotal'uso honesto, e virtuoso. Et all'incontro la Fortuna auuersa la corrompe,e macchia,recando dolore,& impedendo molte attioni virtuose, che in somiglianti infortunij,si scorge la bellezza dell'honesto, E che'l virtuoso come il buon Capitano sà campeggiare,e trattenersi, e. come il Calzolaio fà le scarpe secondo l'arte conforme alla materia, che gli e porta; così egli esercita sempre la Virtù, secondo che ricerca il soggetto,che gli vien presentato. E per manifestar ciò à pieno dico,.che la *Felicità* essendo perfettione dell'huomo,il qual'è tale per l'Anima, e per lo corpo, e dando l'Anima principalmente, & indiuidualmente senza latitudine alcuna, e senza riceuer più,ò meno, l'essere all'huomo, & il corpo secondariamente con latitudine di temperamenti,e di qualità varie: così i beni dell'animo ritengono nella Felicità quella ragione, c'hà l'Anima nell'essenza dell'huomo;onde si come questa porge l'essere ad esso, e per rispetto di lei non si può dire,ch' alcuno sia più,ò meno perfettamente huomo; così i beni dell'animo danno indiuidualmente senza latitudine niuna l'esser felice in modo, che per cagion loro alcuno non può esser chiamato più,ò manco felice, poiche tutti gli si ricercano compitamente,e mancandone vno,& vna sola Virtù per picciola,che sia, & in suo luogo sotto entrando il vitio opposto,ò l'imperfettione, gli è impossibile esser felice. Mà per contrario si come i beni corporei patiscono intensione,e remissione,e l'uno può esser più, e men sano,vigoroso,e bello dell'altro,& esser in ciò più, e men perfetto huomo, senza perdere la vera perfettione,e forma, che dall'Anima ha conseguita; così il felice può in quanto à i beni corporei riceuer varietà,& esser detto più, e meno felice. E la stessa varietà potrà succedere ne i beni esterni,e tanto più in essi, quanto sono più disgiunti dalla persona nostra, e sono meno in nostro potere. Per la qual cosa conchiudiamo, che la Felicità,ricercando i beni interni,e gli esterni,ne gl'interni formali, che sono quei dell'animo,non patisce più,nè meno,e li richiede compiti; ne i materiali, e corporei ammette gradi diuersi,intensione,e remissione, e molto più ne' beni esterni. E cotali gradi, e re-

missione comporta fin à quel segno, che non priua il felice d'operar virtuosamente secondo la propria, e perfetta Virtù sua, talche in essa apparisca più l'vso perfetto delle cose buone, e del suo contrario; come s'è gia discorso. E quantunque il felice venisse poi da molti infortunij trauagliato, tuttauia non sarebbe mai misero, come s'è pur' detto; anzi con animo franco, & inuitto sopportandoli, e conforme allo stato, nel quale si trouasse, operando virtuosamente, viuerebbe con ogni honesto decoro.

Si conferma la difinitione della Felicità con l'opinione de i Filosofi antichi. Cap. XII.

ESsendosi prouata la difinitione della Felicità, e considerate le sue parti, e ributtato sopra ciò il parere de gli Stoici, di Platone, e di Solone, si potrebbe credere, che fosse manifestato à bastanza l'essenza sua, e le cose, che le sono conseguenti. Nondimeno per più piena chiarezza, vogliamo confermar' ancora la medesima difinitione con l'opinione de' sauij antichi. Perche mostrandosi, che concorda con essi in molte parti, ci assicuraremo più, ch'ella sia stata assegnata ragioneuolmente; non essendo verisimile, c'huomini sauijssimi si siano in tutto, e per tutto allontanati della verità, bench' in qualche cosa vediamo, che nō l'habbiano cōseguita. Hauēdo adunque concluso, che la Felicità racchiude in se tutti li beni, de quali l'huomo è capace, habbiamo concordato in vniuersale con tutti gli altri, che l'hanno posta in alcun bene humano, per hauer ciascuno d'essi posta la Felicità in alcuna di quelle cose, che sono contenute dalla nostra difinitione, ò vero sono dipendenti da essa. La onde concordiamo prima col detto vniuersale, che'l felice viue bene, & opera bene; poiche la Felicità da noi difinita altro nō è, ch' vna vita buona, & vna buona operatione. Siamo concordi parimente con Homero; percioche oltra l'hauer' egli posto tutti i beni nella Felicità, com' è auuertito da Plutarco, di più hauendo indotto Patroclo à riprendere Achille, che non voleua combattere, con dirgli, che la Virtù sua era inutile, & infelice, & Achille similmente accusando se stesso, & in cotal caso chiamandosi inutil peso della terra, la descriue, come noi, operante, & in esser perfetto. Siamo conformi à gli Stoici ancora, che posero la Felicità nella Virtù, hauendo noi detto, ch'ella principalmente risiede ne i beni dell'animo. Concorda similmente con noi Epicuro, volendo, che la Felicità sia vn constante habito del corpo, ò vna indolenza. Et il medesimo fà Aristippo, e Speusippo, che la riposero nel piacere. E s'accordano parimente con noi coloro, che la vollero nelle richezze; poiche dicemmo i beni del corpo, e le ricchezze esser necessarie, & vtili ad essa; & il diletto ancora vien compreso dalla nostra Felicità, per esser conseguente ad elsa. E si come concordiamo con coloro nelle cose da essi dette della Felicità corrispondenti al vero; così in quelle, in che presero errore, siamo loro contrarij. La onde, doue gli Stoici, per esser felici, della sola Virtù s'appagauano; noi ricerchiamo ben la Virtù, mà in più eccellente maniera. Poiche la facciamo operante, & in esser perfetto; & essi del solo habito sodisfacendosi, la posero in istato imperfetto, potendo interuenire ageuolmente, che'l possessore del solo habito non operi nulla, com' anco si disse; cosa, che non cade in chi opera secondo la Virtù perfetta, & in vita perfetta, non solamente operando egli, mà facendo attioni bellissime, e di sommo splendore. Discordiamo parimente dall'opinione di coloro, che posero la Felicità nel costante habito del corpo, ò nell'indolenza; com' anco da quelli, che la collocarono nelle ricchezze; conciosiache i beni corporei, e gli esterni siano necessarij alla Felicità, come suoi instrumenti, e materia, mà non come principali; essendo sconueneuole, che'l sommo bene humano risieda nelle più ignobili potenze, e cose, che possediamo; per essergli diceuole, e per prima sede la suprema potenza dell'anima nostra nel suo atto perfettissimo. Siamo finalmente contrari à coloro, che la riposero nel diletto, ben c'honesto; perche essendo proprietà conseguente alla perfetta operatione, come à suo luogo mostraremo; è men degno d'essa; onde non può essere il sommo bene; e così appaiono le contrarietà, che tengono cotali opi-
nioni

nioni con la nostra, & la loro falsità, e di qui si scorge ancora, che se'l piacere honesto, e de' virtuosi non può essere la Felicità, molto meno sarà capace d'essa quello de' volgari, che non è di sua natura verò piacere. Percioche come non è dolce ciò, che dall'infermo è riputato dolce, mà quello, che dal sano è giudicato tale; così l'attioni, che dilettano alle genti del volgo, vengono stimate fuor di natura diletteuoli; poiche non dilettano à tutti, mà alcune aggradendo ad alcuni, ad altri recano noia. Contenendo adunque la Felicità (secondo il parer nostro) i beni dell'animo, che sono bellissimi, e quelli del corpo, ne' quali è la sanità, ch'è ottima, e le sue operationi, per esser secondo la perfetta dispositione della Natura, sempre dilettevolissime; ne segue, ch'ella abbracciando inseparabilmente la bontà, la bellezza, & il piacere, è sempre bellissima, ottima, e giocondissima; poiche cotali qualità sono proprie de' beni, che da essa sono posseduti, e sempre si trouano in lei in maniera, che non è solamente bella, com'era detto della Giustitia nell'Epigramma, che si trouaua in Delo; e come sarebbe solamente stata secondo il parere de gli Stoici, e de gli altri, che la posero nella Virtù, e ne i soli beni dell'animo; nè solamente è buona, come dice il medesimo Epigramma della Sanità, e come voleano coloro, che la riponeuano nel costante habito del corpo; nè solamente è gioconda, come gl'istessi versi affermauano essere il godere la cosa amata, e come solamente la giudicauano Aristippo, e Crisippo; mà racchiude in se ogni bene, e non lascia bontà alcuna, ch'in essa possa essere desiderata.

Che la Felicità è considerata dalla facoltà ciuile; & che i libri Etici non sono veri Politici. Cap. XIII.

HOra se bene da principio fù detto, che la Felicità è fine della facoltà Ciuile, & per consegnente si può conoscere, ch' alla medesima facoltà appartiene principalmente il considerarla; tuttauia è da mostrarlo più particolarmente, essendocene alcuna dubitatione. Diciamo adunque, che se i particolari fini sono considerati dalle particolari arti, e facoltà; il fine vniuersale delle nostre attioni dourà essere ragioneuolmente considerato dalla facoltà Ciuile, che sopra tutte è principalissima, & vniuersalissima, essendo sopra l'altre architettonica, & speculatrice. Percioche ella ordina, quali Scienze, & arti conuengono nella Città, chi debba apprenderle, & essercitarle, & in fin à che segno. Et ad essa le nobilissime facoltà, come la Militare, l'Oratoria, e l'Economica sono sottoposte, e la riconoscono per superiore. E così vsando ella tutte le facoltà attiue, e prescriuendo loro quello, c'hanno da fare, e da che debbono astenersi, & essendo tutte indrizzate ad essa; rinchiude in se, & hà in suo potere gli altri fini; & è principale sopra l'attiue; & appartiene à lei primieramente la consideratione del sommo bene humano. La onde la Ciuile può esser chiamata non solo architettonica, ma padrona insieme di tutti gli habiti attiui; & è perciò differente dall'altre architettoniche. Poich'elle vsano bene l'inferiori, e loro commandano, come la Militare all'Equestre, & alla frenefattiua; mà non cercano poi, se debbono essere ammesse nella Città, nè in fin à che segno habbia da seruirsene, nè di che conditione si ricerchino i loro artefici, nè sotto di loro sono comprese tutte le facoltà attiue, nè ad esse s'indrizzano, come auuiene alla Ciuile. Et auuenga che'l Morale habbia l'istessa Felicità per fine, che tiene il Cittadino dell'ottima Republica; tuttauia ella è diuersamente considerata da essi; percioche il Cittadino la considera, come ben commune della Città, & il Morale, come bene particolare dell'huomo. E per bene particolare non intendo, che viua solitario; poich' essendo egli sociabile, & essercitando le Virtù sue con gli altri, non gli conuiene. Ma intendo ben' particolare il saper viuere in ciascuna Compagnia indeterminata, operando in ogni attione sua virtuosamente senza hauere in ciò altro fine, che di viuere vita perfetta, come ricerca la sua particolar persona, considerando secondariamente il bene delle Compagnie, nelle quali si troua, per quanto possono agevolargli, ò non impedirgli la sua perfettione, e partecipano dell'honesto, per non esser egli

tenuto

tenuto, nè ristretto ad alcuna per legge Ciuile, mà per lo semplice honesto. Mà il Cittadino di ottima Republica risguarda, come s'è detto, il ben commune di essa; perch'essendo sua parte, desidera, come il suo tutto così fatto bene, & lo procura con ogni suo potere, drizzando il proprio è particolar bene al publico, & al commune; e desidera principalmente il publico, e secondariamente, & in conseguenza il bene particolare. La onde la Felicità considerata, come bene vniuersale, è più gioueuole, & più diuina, che non è, mentre vien considerata, come bene particolare; e come bene vniuersale, conuiene principalmente alla facoltà Ciuile, per essere vniuersalissima, e nobilissima sopra tutte l'attiue; e come ben particolare, è considerata dalla Morale, di cui trattiamo. E così per esser ella parte della Ciuile, considera prossimamente, & immediatamente il bene particolare di ciascuno non ristretto ad alcuna particolar Compagnia, acciochе diuenga finalmente buon Cittadino dell'ottima Republica fine, e perfettione sublime, & vltima del Morale, e prossima, & immediata del Ciuile. E che'l Morale habbia i raccontati fini, prossimo, e remoto, si comprende dal secondo capitolo del primo dell'Eticha; Percioche Aristotile dopò hauer proposto di voler trattare della Felicità, e detto, che può esser considerata, come bene vniuersale, e come particolare, soggiũge, che queste cose sono desiderate da questa facoltà. Et che'l prossimo bene da lei considerato sia il particolare, & il remoto il commune, la stessa autorità lo manifesta dicendo. E queste cose sono desiderate da questa facoltà, ch'è vna certa ciuile, volendo dire parte della Ciuile, chiamandola anco nella Rethorica Politica de costumi, e non assolutamente Politica. Tal che se la parte non può mirar immediatamente l'oggetto del tutto; la Morale per esser parte della Ciuile non può considerar' immediatamente il ben commune, appartenendo alla Ciuile, come à superiore; mà gli è ben' poi indrizzata, come à fine remoto, e supremo: la qual cosa vien confermata dall'vltimo capitolo del Decimo dell'Ethica, drizzando quiui la facoltà Morale, e le cose discorse nell'Ethica alla Politica, & affermando, che quando haurà trattato d'essa, haurà dato la perfettione alla Filosofia humana. E di qui si vede aperto non esser punto vero, che i libri dell'Ethica siano veri Politici, come vogliono alcuni, allegando, che trattano della Felicità per se, e principalmente; Percioche non trattano della Felicità considerata semplicemente, come bene dell'huomo, in quanto Cittadino dell'ottima Republica; mà come ben dell'huomo, che può esser particolarmente buono considerato in qualunque compagnia indeterminata. Ne rileua il dire, che l'Ethica faccia l'huomo assolutamente felice, e che, se tutti fossero buoni, e virtuosi, com'ella comanda, non occorrebbono leggi, nè magistrati; percioche è falso, che l'Ethica faccia le genti assolutamente buone, insegnando loro solo l'esser buone, & virtuose in compagnia indeterminata, come s'è detto, con disporle alla Ciuiltà perfetta, che da essa non possono apprendere compitamente, e loro viene mostrata dalla Politica. Aggiungo, che cotal ragione si riuolge contra gli auersarij. Conciosiache possiamo dire, che se le leggi fossero buone, & osseruate dalle genti; elle sarebbono similmente buone, e virtuose in vniuersale, & in particolare. Onde l'Ethica non sarebbe necessaria. E che le leggi buone habbiano la loro intentione all'uniuersale, & al particolare, è chiaro; poiche il bene vniuersale, à cui sono principalmente indrizzate, non si può conseruare senza il ben priuato. E di qui à i legislatori, come fù auuertito da Aristotile nel capitolo nono del Decimo dell'Ethica, è nel primo dell'ottauo della Politica, conuiene tener cura dell'educatione, e cercare, che ciascuno particolarmente, & vniuersalmente sia buono. E il medesimo era anco stato significato prima nel capitolo quarto del primo dell'Ethica. Per esser adunque buono, come ordina l'Ethica, non saremo assolutamente felici della Felicità Ciuile, mà felici in quanto Morali; mà essendo buoni come ciuili nella maniera, ch'ordinano le perfette leggi, saremo buoni assolutamente In vniuersale, & in particolare; & al dire, che le leggi, & i magistrati sono stati ritrouati per reprimere la maluagità de gli huomini, e che quando fossero buoni, non accaderebbono, e che perciò i libri Politici non sono per se Politici, mà

presupposta la malitia humana, si risponde, che se gli huomini fossero buoni, non pure non accadarebbono le leggi, & i libri Politici, ma nè anco gli Ethici: mà perche la natura humana nasce imperfetta, e nella ignoranza inuolta, & il volgo spetialmente non conoscendo l'honesto, è da piaceri sensuali in modo soprafatto, che non valendo punto in lui l'essortationi alla Virtù, nè il rispetto della vergogna, come ne gli animi generosi, e bene alleuati, gli è bisogno del timor della pena, che dalle leggi gli sia imposta, per ritenerlo dalle male opere, & indrizzarlo al ben fare. Onde il presupposto della malitia humana non è contingente, & accidentale del volgo, e perciò della maggior parte delle genti, mà *incontrario* non si potendo mai dare disgiunta la maluagità dalla turba, e da volgati; è conditione necessaria, che per se è in essi; talche le leggi ancora sono loro per se necessarie, come da Aristotile è detto nel vltimo capo del decimo dell'Etthica. Aggiungo, che douendo il Principe prouedere non solo al presente, mà all'auenire ancora; gli conuiene esser'accurato intorno all'educatione. Onde per esser' i fanciulli indifferenti, è necessario, che per timor della pena si riducano al bene, qual'hora con le piaceuolezze non vi si possono incaminare. Mà poniamo oltra di ciò, che le leggi contra i vitij fossero souerchie, quando tutti gli huomini si trouassero perfetti; non seguirebbe con tutto ciò, che le leggi non fossero necessarie, per indrizzar l'arti mechaniche al ben commune, & honesto. Percioche bisognando esse alla perfetta Republica, e non essendo di loro natura productrici di atti virtuosi; ad esse è di mestieri di così fatto indrizzo, talche quando ne rimanessero priue, sarebbono al publico dannose, non che punto gioueuoli. Aggiungo, che non seguirebbe ancora, che le leggi riguardanti il viuere della Città, che consiste nell'vso perfetto delle cose buone, come la distributione de gli honori, e de gli vtili, non fossero necessarie, anzi in quello sarebbono tanto più necessarie le leggi, quanto maggiormente, è più principalmente contenessero la Felicità, come à pieno chiarisce Aristotile nel capitolo decimo terzo del settimo della Politica già in altro proposito allegato. La bontà dunque de gli huomini non escluderebbe le leggi della Republica, ma le ricercherebbe maggiormente. E ciò è insieme da Platone manifestato appresso al fine del nono libro delle leggi, dicendo. Delle leggi alcune, come appare, sono poste per insegnare à gli huomini da bene, accioche per esse comprendano, in qual guisa fra loro habbiano da viuere amicheuolmente; Altre da frenare la maluagità di coloro, i quali per natura sono indomiti. E così vien chiarito, stando ancora, che tutti gli huomini fossero buoni, che *sarebbono fra loro* necessarie le leggi, per saper viuere insieme amicheuolmente; e però trattando i *libri Politici* delle leggi, sono per se veri Politici. Di più i libri Politici non sarebbono veramente per se tali, quando non considerassero l'uso perfetto delle cose buone, e quello parimēte delle contrarie; si come i libri di Medicina non sarebbono per se tali; mentre non considerassero non solo la sanità, mà l'infermità ancora. Douendo ciascuna facoltà considerare i contrari, che cadono nel suo soggetto, bench'il buono principalmente, & il catiuo secondariamente, & per conseguente. Mà come non sarebbono poi necessarij li Magistrati nella Republica, posto che tutti gli huomini fossero virtuosi, come l'Ethica n'insegna? Percioche come s'essercitarebbono le cose necessarie al publico, e come s'ordinarebbono, & s'esequirebbono? Mà douendo cotali cose esser'ordinate, e commandate con autorità legitima, chi non vede, che ciò è vfficio del magistrato, e che senza magistrato non può stare la Republica? E certo vana sarebbe la Virtù del buō Cittadino, quando non fossero i magistrati; poiche douendo egli esser'atto à commandare, & ad vbbidire, cessando i magistrati nō sarebbe, chi cōmandasse, nè perciò chi vbbidisse; e li Cittadini non sarebbono veri Cittadini, non hauendo le potenze per la Città, ò hauendole otiose, & in vano. Talche la Republica, mancando delle proprie operationi; che nascono da' suoi Cittadini, sarebbe morta. Dalla qual cosa si vede, che i libri della Politica trattando per se delle cose essentiali della Città, de' magistrati, & della forma di tutti i gouerni, e dando loro regola, e l'Ethica nò, che sono veramente Politici, e gli

Ethici

Ethici nò. Oltra di ciò douendo i libri Politici considerare tutte le specie de gli huomini ciuili, che nello stabilimento della Città concorrono, per ordinarle con modo conueneuole alla Republica, compartendo gli vffici, e dando à ciascuno il suo proportionato con prescriuergli il modo, il tempo, & il termine da vsarlo; poscia che, come da Aristotile vien detto, & è manifesto, la Città non è del solo Medico, ne del solo lauoratore composta, mà del Lauoratore, del Medico, del Guerriero, del Mercatante, del Consigliere, e di molti huomini, che in pace, & in guerra differenti operationi esercitano; è chiaro, che i libri dell'Ethica considerando solamente gli huomini come egualmente capaci di Virtù, e non come differenti nella Città, come fanno i Politici; è chiaro (dico) che i libri dell'Ethica non sono veramente Politici, ma che tali sono quelli della Politica. E in somma è manifesto, che l'Ethica non considerando il ben ciuile principalmente, & non contenendo in se i fini di tutte le facoltà attiue, nõ è architettonica, nè la vera Ciuile, mà è sua parte; e quella facoltà è la vera architettonica secõdo Aristotile (come s'è già detto) nel cap. 2° del primo dell'Ethica, che principalmente considera la Politica, & il ben commune, & vniuersale nella maniera, che da esso vien affermato ancora nel capitolo ottauo del terzo della Politica, & è trattata ne' libri Politici; poiche si serue del fine dell'Ethica, com'è saggiamente considerato da Alessandro nel proemio della Priora contra il parere di vn' valent' huomo de' nostri tempi, e prescriue à ciascuna facoltà il suo termine, e chi debba vsarle, & in fino à che segno; come s'è discorso. E così in essa vien considerato, chi deue essere Soldato, chi Consigliere, chi lauoratore, e chi artefice. E se contra ciò venisse detto, che se la Politica trattasse principalmente della Felicità, Aristotile l'hauerebbe difinità quiui, e non l'hauendo fatto, rimettendosi all'Ethica, chiarisce, ch'ella appartiene principalmente all'Ethica, e non alla Politica; si risponderebbe con le cose già diuisate, c'hauendosi proposto Aristotile di trattar della Filosofia Ciuile, e della perfetta Republica, nascendo da essa il sommo bene humano, e non potendo esser buon Cittadino di così fatta Republica, e conseguir la Felicità, e perfettione vniuersale, chi non possiede prima il ben' particolare; trattò primieramente del ben di ciascuno indeterminato à qual si uoglia compagnia; e perche cotal bene, e Felicità è la stessa in sostanza, ch'è la Ciuile; di qui Aristotile trattando della Felicità di ciascuno particolare, venne a seruire insieme al Politico. Onde non fù poi necessario, ch'egli nella Politica ne trattasse, che sarebbe stato souerchio, mà quiui fù di mestiero solo applicarla alla Città con le considerationi conueneuoli all'ottima Republica; talche l'Ethica non considera principalmente la Felicità Ciuile, & à lei non appartiene (come s'è già conchiuso,) mà ben conuiene alla Politica, dandoella compimento alla materia Ciuile con regolarla, e formarla tutta. Et in essa sarebbe cotal consideratione; se quello, che n'era stato trattato dal Morale, non hauesse sodisfatto al suo bisogno. E che l'intentione d'Aristotile fusse di trattare della Filosofia attiua, e con l'ordine detto, è da esso manifestato nell'ultimo capitolo del decimo dell'Ethica, e nel capitolo decimoterzo del settimo della Politica, dicendo in sostanza, che'l proponimento suo era di trattar dell'ottima Republica, e facendo ella la Città felice, s'hauea da conoscere, che cosa era la Felicità, e che ne i libri dell'Ethica hauea dichiarato essere operatione secondo l'uso perfetto della Virtù. E dalla medesima ragione si può cauar' insieme, che i libri dell'Ethica trattano della Felicità; perche il methodo risolutiuo ad essa necessario lo ricercaua. Conciosiache così fatta dottrina propriamente adattandosi al discorrere delle nostre attioni, e di tutte le cose, che vengono indrizzate all'operare; si propone innanzi à tutto il fine, à cui la persona è per incaminarsi. La onde seguendo Aristotile il conueniente methodo alla soggetta materia, si pose innanzi nell'Ethica la Felicità, & hauendone parlato in vniuersale, non gli occorre replicare il medesimo nella Politica; mà bastagli applicarla alla Città con gli auuertimenti necessarij alla Republica, come s'è detto. In quella guisa, ch'egli osseruò parimente nel libro chiamato volgarmente della Priora; doue trattando in vniuersale del Sillogismo, nella Posteriora senza repplicare l'istesso

l'applica

l'applica alla Dimostratione con le conditioni conuenevoli ad essa; e'l medesimo fece nella Topica, e negli Elenchi, applicandolo al probabile, & al sofistico. La onde rimane à sufficienza dimostrato, che la Felicità è principalmente considerata dalla facoltà Ciuile, e che i libri Ethici non sono veri Politici.

Che i libri dell'Ethica non sono theorici in rispetto de i Politici. Cap. XIV.

MA non patisce per auentura minor difficoltà il parere di quegli altri Filosofi, ch'affermano i libri dell'Ethica esser come theorici in rispetto de' Politici, sforzandosi di prouarlo cō l'autorità d'Aristotile, il quale scriue nell'vltimo Capitolo del decimo dell'Ethica, che'l fine della Scienza Ciuile nō è il conoscere, mà l'operare; nè basta conoscere la Virtù, e le cose communi, & vniuersali; mà conuien discendere à i particolari; à i quali soggiungono Aristotile non essere peruenuto ne' libri Morali, nè per conto dell'institutione di vn solo, nè di più, nè di tutti; mà hauer dato solamente i precetti communi, e gioueuoli à ciascun genere di vita, e che à così fatti particolari s'è poi condotto ne' libri Politici, & ad essi hà applicato gli vniuersali contenuti nell'Ethica. E di qui cauano insieme, che l'Ethica, come Theorica, sia più degna, e più nobile della Politica. Mà quanto al mio parere, questa opinione discorda assai da Aristotile, auuenga che nasca da Auerroe nel primo discorso sopra la Republica di Platone; percioche l'Ethica prossimamente, & immediatamente è indrizzata all'operatione, e la contiene in se di tal maniera, che non può esser vero Ethico, e Morale, chi non opera; come espressamēte viene scritto dal medesimo nel capitolo terzo del primo dell'Ethica, dicendo, che'l fine d'essa è l'attione, e la cognitione, e nel secondo del secondo conclude; Perche il presente trattato non è per contemplare; poiche non consideriamo quello, che sia la Virtù per saperlo, ma per diuentar buoni. Perche di essa non si cauarebbe vtilità alcuna; è da considerare, in che maniera si facciano gli atti; poiche questi sono cagione degli habiti. E nello stesso libro, seguendo cotal proponimento, considera, con quali attioni s'acquistano gli habiti virtuosi, intorno à che s'affatica la Virtù, e la differenza frà il fare cose giuste, e farle giustamente, soggiungendo nel capitolo quarto del medesimo libro la differenza degli habiti della Virtù in rispetto à gli altri habiti, & che quelli ricercano, che l'agente sappia ciò, che fà, e lo faccia per elettione, e per l'honesto, e con animo saldo, & immutabile, cose dic' egli, *che dal conoscere, e dal sapere in fuori non si ricercano à gli altri; mà alle Virtù il sapere importa poco, ò nulla, e l'altre cose non importano poco, mà contengono il tutto*. E seguendo afferma, che colui diuien giusto, che fà nel modo detto le cose giuste, e temperato, chi fà le temperate; e chi non opera di così fatta maniera; non diuien mai buono; e chiarisce insieme la diffinitione della Virtù vniuersale, & hauendo mostrato, ch'ella è mediocrità, applica ciò alle Virtù particolari, e scoprendo il nascimento d'esse, l'oppositioni, che hanno co i vitij, e quelle, che i vitij tengono frà loro, insegna da poi il modo vniuersale da ottenere il mezo in ciascuno soggetto. E nel terzo considerati i principij communi delle nostre attioni, lo spontaneo, e nō spōtaneo, la consultatione, l'elettione, l'oggetto della volontà, & che'l vitio, e la Virtù sono in nostro potere, viene al particolare; dicēdo: Mà ripigliando il ragionamento di ciascuna Virtù con dire, che cosa elle siano, intorno à che trauagliano, & in che maniera. La onde hauendo Aristotile non solo detto in più luoghi dell'Ethica, ch'ella è indirizzata all'operatione, mà essendo anco venuto alle regole particolari di ciascuna Virtù, quanto cotal facoltà comportaua, & in quella maniera, c'hà fatto nella Politica, trattando della forma, conseruatione, & corruttione di ciascuna Republica, non possiamo dire, ch'egli habbia trattato nell'Ethica de' precetti Morali vniuersalmente in guisa, che in essa non habbia insegnata à ciascuno l'applicatione, e che in ciò si ricerchino i libri Politici: Conciosiache, se ben l'Ethica insegna à ciascuno vniuersalmente, & indiffinitamente d'esser virtuoso; non segue con tutto ciò, che non dimo-

stri insieme il particolar distinto, e l'applicatione, quanto patisce la soggetta materia. E così l'huomo ancorche non sia considerato nell'Ethica, come suddito, nè seruitore, nè come Soldato, ò Sacerdote, nè in qual' altro si voglia stato; ma tuttauia, come esser giusto, temperato, forte, liberale, e finalmente virtuoso. Percioche con gli atti frequentati ne' lor soggetti, e proprie materie secondo la retta ragione comprende di poter ottenere cosi fatte Virtù, & insieme può conoscer i segni d'hauerle acquistate. Noi dunque diciamo esser vero, ch' Aristotile hà dato nell' Ethica i precetti communi, e gioueuoli à ciascun' genere di vita; mà neghiamo, ch' egli in ciò nel semplice vniuersale fermandosi, non sia peruenuto à particolari per conto dell'institutione d'un' solo, e di più, & anco di tutti. Percioche appare da quello, che s'è discorso, ch'egli è peruenuto à particolari per l'institutione di ciascuno indeterminato à qual si voglia compagnia, e per cotal' applicatione non gli si richiede la Politica; che se volessimo, che gli fusse necessaria, Aristotile sarebbe imperfetto nell' Ethica, e nella Politica. Nell' Ethica, perch' essendo facoltà indrizzata all'operatione, hauendo quiui lasciato di parlare dell'applicatione, e perciò dell'operatione, stando solamente sopra l'vniuersale, haurebbe tralasciata la conclusione considerata principalmente dalla sua facoltà, e parlandone poi nella Politica non sarebbe Politico; perche l'applicatione, e l'operation prossima della Virtù Morale è riposta ne gli affetti, e nell'attioni regolate intorno à propri soggetti, & alle proprie materie. In maniera che Aristotile trattando ciò nella Politica lasciarebbe la propria materia delle Republiche, & intrarebbe in quella del Morale, e se l'usurparebbe; e cosi nella Politica sarebbe cosa vana, e souerchia, e nell'Ethica sarebbe diminuto, e mancharebbe. Mà chi non vede, ch'egli cosi tratta nell'Ethica dell'vniuersale, e del particolare ch' appartiene al Morale, come nella Politica in vniuersale, & in particolare di quello, che si ricerca alla Republica? Et al dire se Aristotile trattasse nell' Ethica dell' institutione di ciascuno, non haurebbe dubitato nel secondo capitolo del quinto, à chi appartenesse il far buono ciascuno particolarmente; perche sarebbe stata vana la dubitatione, hauendo egli ciò proposto in quei libri: Si risponde, c'hauendo detto Aristotile, che le leggi appartenenti alla publica disciplina de Cittadini producono l'intiera Virtù, e potendosi di quì dubitare, se la facoltà Ciuile, & il legislatore, si come voleua, e procuraua, che gli huomini per conto della publica disciplina, e come Cittadini fossero buoni vniuersalmente; cosi volea, che ciascuno particolarmente fosse buono assolutamente, & huomo da bene, parendo, che potesse bastargli l'hauer i Cittadini buoni, e non curare, se ciascuno in particolare fusse assolutamente huomo da bene, muoue così fatta dubitatione. E dall'accennare la cagione di essa dicēdo, che forse nō è il medesimo l'essere huomo dà bene, e buon Cittadino, accena insieme la distintione del Cittadino dell'ottima Republica, e della catiua, dalla quale viene sciolto così fatto dubbio nel terzo della Politica, rimettendo à quel luogo per conseguente il chiarire, ch' alle leggi dell'ottima Republica, & al legislatore appartiene il fare, che i sudditi suoi siano buoni Cittadini, & insieme huomini da bene assolutamente, essendo in cotali Republiche l'istesso il buon Cittadino, e l'huomo da bene. Onde non nega quiui Aristotile, che'l Morale non discenda à i particolari; mà dubita s' alla facoltà Ciuile, & al legislatore appartenga il procurare, che ciascuno viua, e sia huomo da bene assolutamente, come vuole, che sia vniuersalmente buon Cittadino. E nella medesima maniera l'autorità allegata nell'ultimo del Decimo dell Ethica non proua, ch' ella sia come Theorica, e che non venga all'operatione, quanto richiede la soggetta materia; mà si conchiude per essa il contrario; perc' hauendo Aristotile discorso da principio, che l'Ethica, e la facoltà Morale haueа per fine l'operare, e non il semplice sapere; e per cagione di ciò hauendo diuisato in vniuersale, & in particolare delle Virtù, e mostrato, con quali attioni si possono ottenere; venendo finalmente all'ultimo suo trattato, auuertisce; che'l conoscere quello, ch'egli hà scritto, non è basteuole; poiche nella Virtù non basta conoscerla; mà è necessario acquistarla; E nel capitolo decimo del secondo de' Magni

morali

morali ciò viene più chiaramente espresso; percioche dubitandosi quiui nel medesimo modo, se l'hauer la semplice cognitione delle cose Morali sia basteuole per esser virtuoso, è risoluto, che niuna Scienza porge l'vso, mà solamente l'habito, cioè la cognitione. Onde ne i sudetti luoghi non vien detto, che l'applicatione de' particolari della Morale sia prossimamente nella Politica, mà nell'vso delle cose insegnate ne gli stessi libri dell'Ethica. Anzi non dando alcuna facoltà l'uso, ma solamente l'habito, e la Scienza, non si può dire, che la Politica venga all'applicatione, & all'uso, e l'Ethica nò. E così è chiaro ancora, che, benche la facolta Morale sia indrizzata alla Politica, non si deue per ciò dire, ch'ella considerata particolarmente, e separatamente non habbia la propria operatione; si come non possiamo dire, che la mano, & il piede, benche siano al corpo indrizzati, non habbiano l'operatione loro distinta da quella d'esso. Anzi di più cotali membra non sarebbono sue parti, nè gli sarebbono gioueuoli, se della propria operatione da seruirgli nõ fossero dotati. Di maniera che l'Ethica essendo indrizzata all'operatione, non si può chiamar propriamẽte Theorica in rispetto della Politica; perche s'acquistarebbe alla semplice cognitione; anzi di più seruendo alla Politica sarebbe men degna di lei; percioche (come da Aristotile è stato prouato, & habbiamo già detto) ella è cõtenuta dalla Politica, & è Politica de' costumi. E se quei valent'huomini vogliono, che sia più degna della Politica, e specialmente perche trattando della Felicità, e delle Virtù contiene in eminenza la *Filosofia Ciuile* (per mio parere) non si discostano dall'opinione già da essi ributtata, che l'Ethica sia la vera Politica. E contra dicono à molti luoghi d'Aristotile, e particolarmente à quel dell'ultimo capitolo del Decimo dell'Ethica, nel qual' affermando egli, che dopo hauer trattato dell'Ethica, volea parlare della Republica, mostra chiaro, che se la perfettione della Scienza Ciuile termina nella Republica, e se per cagione d'essa sono state considerate le cose precedenti dell'Ethica; che la Politica è perfettissima sopra l'Ethica, e massimamente cauandosi dal capitolo secondo del primo libro dell'Ethica, che la Ciuile considera il bene vniuersale della Città, e la Morale il particolare dell'huomo non ristretto alla Republica. Onde la Ciuile è molto più degna, & più diuina della Morale. E'l medesimo vien confirmato dal principio della Politica, dicendosi, che tutte le compagnie desiderano qualche bene, e quella specialmente cerca il principalissimo, ch'è principalissima, & abbraccia tutte l'altre, e questa è la Città. Di più l'istesso Aristotile nel capitolo decimo terzo del primo dell'Ethica, dicendo, che'l vero Ciuile, e legislatore procura, che i *Cittadini siano buoni*, & vbbidiscano alle leggi, chiarisce, che douendo la bõtà de gli huomini esser *formata* dalle leggi, l'Ethica non è la vera Politica; mà che la Politica è la vera Ciuile, & architettonica, & è per conseguente molto più degna dell'Ethica. Posciache douendo ritenere l'istesso riguardo le facoltà frà loro, che veggiamo frà i soggetti da esse considerati, & essendo molto più degno l'huomo considerato come Ciuile, e ristretto alla più perfetta compagnia, che non è indeterminatamente sociabile, segue, che l'Ethica, per trattare della semplice bõtà humana, sia men degna della Politica, che discorre delle leggi, e considera l'huomo ridotto alla perfettissima compagnia della Città; come si può cauare insieme dall'ottauo capitolo del sesto dell'Ethica, doue venendo affermato, che la facoltà Ciuile, e la Prudenza sono vn'habito medesimo, mà vengono differenti per li diuersi riguardi, e che la Prudenza, la quale come architettonica *fatica* nella Città, è la legislatrice, e sotto di se contiene l'altre Prudenze; si chiarisce, che l'Ethica, come quella, che considera la Prudẽza particolare indeterminata, è sotto posta, & indrizzata alla Prudenza Ciuile, & alla Politica; e massime nello stesso luogo dicendo prima essere opinione delle genti, che coloro, i quali sogliono particolarmente procacciarsi le cose gioueuoli, siano prudenti; e soggiungendo poi, che'l proprio bene di ciascuno non è forse senza il gouerno famigliare, e senza il Ciuile; scuopre, che la Morale riceue la perfettione sua dalla Ciuile, e non per contrario. La Politica dunque è come vltima forma, e suprema perfettione dell'Ethica, e perciò è necessaria assolutamente alla perfet-

tione humana, & è molto più degna dell'Ethica. E così ripigliando il nostro ragionamento dico, che l'huomo essendo indrizzato all'ottima Republica, & alla Felicità Ciuile, e ricercando prima il ben particolare, per disporsi al commune, di qui gli è necessario primieramente l'Ethica, & ella è principio della Politica, quasi come la porta della Casa è principio per entrar'in essa. E perche la perfetta Republica hà por cura, che tutti i Cittadini siano buoni in vniuersale, & in particolare, accioche diuegano capaci della Felicità, ch' in essi vuole introdurre, e non potendo essere buoni Cittadini, se non sono particolarmente virtuosi; ella regola in ciò ciascuno vniuersalmente nell'Ethica. Talche l'Ethica vien contenuta dalla Politica, & è sua parte, come la porta, & il fondamento è parte della casa, e come l'arte dell'ammaestrare i caualli è parte della Militare. E finalmente è chiaro, che la Politica essendo architettonica, à cui l'Ethica è indirizzata, e da cui è contenuta, rinchiude in se la Filosofia Ciuile, e la Morale. Di modo che possiamo dire hora, che la Politica è principio dell'Ethica, & hora l'Ethica della Politica; poiche questa è come causa finale, & efficiente, e quella come materiale, e principio della generatione. E perciò cotali principij, quanto sono più imperfetti, tanto men degna rendono l'Ethica della Politica. E conciosiache habbiamo già veduto esserci diuerse sorti di beni, alcuni assolutamente per se espetibili, e non mai per altri, & incontrario altri non mai per se stessi desiderabili, mà tali per cagione altrui, e di più alcuni, come mezi frà i sudetti, esser per se stessi, e per altri espetibili, & à ciascuna sorte di beni dandosi i proportionati segni, & honori per riconoscerli, è manifesto, hauendo conchiuso, che la Felicità è sommo bene per se stesso solamente desiderabile, e non mai per altro, & che hà l'esser suo nell'operatione virtuosa; non può frà le facoltà esser riposta, che bene, e male possono operare; e perciò non le conuiene anco, come ad esse, la lode, massime perche tutte le cose lodeuoli sono lodate, per ritener' in se qualità da poter operar bene; cosa, che non cade nella Felicità, hauendosi risoluto, ch'ella è in atto, e non in potenza. E che le cose lodeuoli siano lodate per possedere alcune qualità da operar bene, si manifesta; percioche lodiamo il forte, essendo atto à combattere, & à difendersi contra i nemici, il giusto perche à ciascuno può compartire quello, che ragioneuolmente se gli deue, & il robusto per esser disposto all'operationi corporee, e così di mano in mano ciascun possessor di alcun bene interno, ò vero esterno è lodato per hauer habilità à qualche bella operatione. E che le lodi mostrino, che le cose lodate habbiano qualità da operar bene, si comprende da quelle, che à Dio s'attribuiscono, percioche operando egli sempre, è sconueneuole il dire, ch'egli habbia habilità da operare, volendo quasi intendere, ch'egli, come gli huomini, possa esser considerato con la bontà sua in habito, & in otio, e che non si troui eternamente in atto, com'è, nè mai in potenza. Onde à fine, che le lodi, che diamo alla Maestà diuina, non siano disdiceuoli, e ridicole; è da dire, che quando lodiamo Dio, nol facciamo, per riputarlo della conditione, in che gli huomini si veggono; mà per dargli oltra il proprio honore ogni sorte di segno, e di ricognitione de gli oblighi, che gli teniamo de i beni, che ne concede. Per la qual cosa la lode conuenendo à beni relatiui (per dir così) e che sono in habito, non sono alla Felicità diceuoli. E però quelle, che da Greci son dette proprie delle Virtù, e della possessione di ciascun bene, nè anco le celebrationi attribuite alle operationi tanto de' beni del corpo, quanto di quelli dell'animo, quasi che fossero publicationi per le contrade de i valorosi fatti da' Cittadini prodotti, non sono proportionate alla Felicità; mà ad essa per esser primo principio, e fine de' beni humani, à cui tutti gli altri sono riuolti; & ella non indirizzata ad alcuno, e per se stessa solamente espetibile, e semper operante, è debito l'honor propriamente detto, cioè la più degna ricognitione, ch'à supremi beni humani si possa dare. E ciò si conferma con l'opinione di Eudosso, il qual volendo mostrare, che'l piacere era sommo bene, diceua, ch'era honorabile, e non lodabile, quasi che volesse dire, che l'honorabile era solamente per se stesso espetibile, da che scambieuolmente succede, che quello, ch'è per se solamente espetibile, sia honorabile. E perche il

trattare

trattare più esquisitamente dell'Honore, e delle differenze delle lodi, che presso à i Greci erano assai più distinte, che presso à noi, non appartiene al presente negotio, ma al Retore, il cui officio è frà gli altri il lodare, e celebrare; ci bastarà conchiudere, che l'Honore, che alla Felicità è conueneuole, fù da Greci chiamato Eudemogrismos, & Macarismos, che sarebbe come dire Beatificatione, e Felicitatione. E questo sara quello, per cui si manifestarà, che la Felicità essendo fine di tutti i fini humani (naturalmente parlando) nõ è ordinata à cosa più degna di lei, & operando sempre perfettamente, contiene in se stessa il suo fine, e la sua perfettione. Onde merita anco il primo honore, che a beni humani si possa dare, con manifestare, ch'ella è bene sopra ogn'altro giocondissimo, bellissimo, & honestissimo, & operando sempre in somma eccellenza, apporta il beneficio particolare, e l'vniuersale. Rimane da manifestar con vn segnalato essempio, che la Felicità nella maniera, che da Aristotile è stata difinita, è possibile, e non consiste perciò nella imaginatione, ma è reale come da principio dicemmo. L'essempio è di Valerio Massimo nel capitolo primo del libro settimo raccontato nella persona di Q. Metello, con dire, ch'egli nacque in Città Principe del Mondo, di padri nobilissimi, con Virtù d'animo, e con forze del corpo da sopportar le fatiche, hebbe moglie di pudicitia, e fecondità riguardeuole, fù Console, trionfò, hebbe nello stesso tempo trè Figliuoli Consolari, vn Censore, e due Trionfali, & il quarto Pretorio, e di trè Figliuole, che maritò, vide Figliuoli di tutte: Nè per alcuna morte, nè per altro sinistro accidente se gli presentò mai occasione di pianto, ò di mestiria; finalmente essendo peruenuto con tanti beni all'vltima vecchiezza, con piaceuolissima morte nelle braccia de suoi più cari spirò, e da i Figliuoli, e da i Generi fù portato alla sepoltura. Così dice in sostanza Valerio Massimo di Metello; per la qual cosa appare, che in esso fin alla morte si trouarono i beni dell'animo, del corpo, e gli esterni in vita perfetta nella maniera, che dalla Felicità Aristotelica sono ricercati.

DELLE

DELLE MORALI
DEL SIGNOR
FABIO ALBERGATI
LIBRO SECONDO.

Che cosa è la Virtù. Cap. I.

OI proponemmo da principio di trattare della Felicità, & habbiamo discorso d'essa, e veduto, che cosa è, in che consiste, come s'acquista, e perde, & à che facoltà appartiene il considerarla. E perche s'è compreso, ch'ella principalmente s'ottiene col mezo della Virtù Morale, & habbiamo insieme accennato, che cotal Virtù risiede nell'appetito sensitiuo; hora bisogna veder più chiaro, onde viene, e com'è riposta in così fatto appetito, e che cosa è; per comprendere il modo da conseguirla, & ottenere col mezo suo la Felicità humana. Dico dunque, che nell'huomo concorre il Senso, e l'Intelletto, e per l'Intelletto essendo ragioneuole, somiglia le sostanze diuine, immortali, & eterne, che per esser puri intelletti, viuono senza sorte alcuna d'errore; E per lo Senso è irragioneuole, e simile alle bestie corruttibili, e mortali, che da sensuali appetiti si lasciano guidare. La onde, per non esser creato di solo Intelletto, non è perfetto da questa parte di sua natura in modo, che dal Senso non possa molte volte esser' a' disonesti appetiti tirato; e dall'altra per non esser col Senso solo, non è in maniera nelle passioni corporali immerso, che dall'Intelletto non possa essere dalla vita animale distolto, e solleuato. Ma per la conditione sua essendo partecipe dell'essere diuino, & insieme del mortale, come non nasce con l'uso perfetto della ragione, e con la Virtù, nè col suo contrario; così hà dispositione à farsi attualmente ragioneuole, & virtuoso, & irragioneuole, e vitioso. E perche il corrottibile è dirizzato all'incorruttibile, il mortale all'immortale, & vniuersalmente l'imperfetto al perfetto; è chiaro, che le nature di simigliante maniera riceuono la loro perfettione, quando le parti imperfette vengono regolate dalle perfette. La onde la Virtù, e perfettione dell'huomo sarà in fare, che la parte, ò potenza inferiore, & ignobile accetti regola dalla superiore, e dalla nobile in quello, in che l'inferiore è disposta ad esser regolata, e può operar bene, ò male. Quello poi, in che la parte Sensitiua possa errare, e

venire indirizzata dall'Intellettiua, si comprenderà dal considerare, che l'huomo douédo conseruar se stesso, e la sua specie, hà bisogno non solo, d'abbracciar le cose estrinseche necessarie alla sua conseruatione, e di fuggir le contrarie; mà gli è di mestieri insieme poter ribattere, ò sostener quelli, che sono per impedirla, e dannegiarla. E perciò tosto ch'alla parte cognoscitrice si presenta alcun oggetto, se dopo hauerlo conosciuto, lo giudica conforme alla propria natura; muoue la facoltà appetitiua à bramarlo, & a seguirlo; e se lo giudica all'essere suo dissimile, à fuggirlo l'inclina. Similmente se cotale oggetto buono gli è impedito, e gli viene contraposta cosa, che possa offenderlo, e distruggerlo; cerca di ribatterla, & iscacciarla. E perche se gli appetiti di abbracciare le cose simili alla propria natura, e del discacciare le dissimili, e contrarie fossero stati di poco vigore, quasi negligenti custodi, e ministri, l'uno non hauerebbe procurato l'entrata alle cose gioueuoli per mantenerci, ne l'altro ci hauerebbe destato à rimouere le nemiche, & à difenderci; onde da vna parte priui del bene, e da vn'altra in preda del male saremmo rimasi; hà voluto la prouida Natura accompagnare il sentimento de gli oggetti buoni di piacere, e quello de i cattiui di molestia; acciochè così fatti stimoli ne habbiano da commouere ad attendere con ogni nostro potere alla propria conseruatione. Talche à gli appetiti hà congiunte quelle commotioni d'animo, e perturbationi, ch'affetti vengono detti, per li quali con ogni intentione de gli spiriti bramiamo le cose al nostro stato amiche, per essere piaceuoli, & aborriamo le contrarie, per esser moleste: e perche cotali cômotioni delle potenze appetitiue in atto, che per alterare l'animo nostro vengono dette affetti, non sono, nè opinioni, nè giudicij, nè estimationi, come da Chrisippo era affermato; anzi mancano di lor natura di ragione, & come cieche, non essendo da fida, e retta scorta guida te, per la grande, & impetuosa inclinatione di conseguire il piacere, potrebbono indurre l'huomo à cose brutte, e per la paura del dolore, e delle molestie potrebono dall'honeste ritrarlo; hanno bisogno hora di freno, & hora di sprone, & in somma di gouernatore, che l'indirizzi, e moderi. Percioche lasciando il nostro gouerno in poter del Senso, oltra quello, che s'è detto, saremmo di gran lunga meglio disposti verso le bestie, che col mezo de i freni, de i gioghi, e delle funi cerchiamo di rendere vbbidienti alla ragione, che verso noi stessi, i quali nel proprio viuere la peruertiremmo. Da che seguirebbe insieme, che l'ingegno humano, come di natural prudenza supera à marauiglia ogn'altro animale, così trauolgendosi in vso catiuo, si renderebbe di maluagità smisurata, & infinita. Non potendo adunque gli affetti, e gli appetiti da se stessi regolarsi, per mancar di ragione, e non essendo similmente il giudicio del Senso, che loro è congiunto, atto à ciò fare, per essere di sua natura irragioneuole; conuien, che'l giudicio della potenza superiore dell'Intelletto attiuo, e pratico, che per natura è ragioneuole, pigli cura, e gouerno dell'appetito sensitiuo, che se ben è di sua natura irragioneuole, nondimeno è atto ad vbbidire alla ragione; pigli cura (dico) di regolarlo in modo, che gli piaccia, e dispiaccia quello, che la parte intellettiua, e la retta ragione vuole, e gli prescriue. E da così fatta vbbidienza della parte sensitiua, e retto dominio dell'intellettiua nasce la perfettione de' costumi, e dell'attioni dell'huomo; e dalla contraria nasce la sua imperfettione. Hò detto, che'l Senso è congiunto con gli affetti, e con gli appetiti, mà non perciò intendo, che siano cose realmente distinte, nè che quello possa stare da queste disgiunto; mà intendo, che'l Senso sia in sostanza tutte quelle cose, e che per li diuersi riguardi delle differenti sue operationi, alle quali si riuolge, sia diuersamente chiamato. Percioche mentre sente, e giudica il giocondo, & il molesto, è detto Senso; e mentr' è considerato, come potenza da piegarsi ad abbracciare, ò fuggir quegli oggetti, è chiamato appetito sensitiuo; e quando è considerato, come primo mouimento, e perturbatione, ch'accompagna subito l'appetito in atto, si dice affetto, e puossi dir' anco passione, perche si proua con esso sempre alcuna alteratione corporea. E simiglianti passioni, e mouimenti sono quelli, che communemente diciamo non essere in nostro potere; di maniera che'l Senso dalle potenze sue in guise diuerse applicate

plicate vien chiamato diuersamente. Nascendo adunque la perfettione de i costumi humani dalla retta corrispondenza delle parti dell'Anima nostra nella maniera, che s'è conchiuso, perche la perfettione di ciascuna cosa si dice esser sua virtù, la perfettione de' costumi viene ragioneuolmente chiamata Virtù Morale, e l'opposta imperfettione è detta Vitio. E Virtù cotale stà nella parte sensitiua, come in materia, e nell'Intelletto attiuo, come in forma, ò diciamo come in guida, che conduca vn cieco, da cui quanto esso appetito si lascia guidare, tanto è ragioneuole, e viene al suo fine; e quanto la fugge, tanto è irragioneuole, e s'allontana dal proprio bene. Douendo adunque la parte superiore dell'Anima nostra indirizzare l'appetito sensitiuo in maniera, che intorno à gli oggetti piaceuoli, e dolorosi non habbia mai da errare, deue introdurre in esso vn'habilità d'operare sempre secondo la retta ragione. Percioche si come il Cauallo per due, ò trè volte, che si lasci girare dal perito Caualiere, non acquista l'habito di maneggiarsi con arte, ma è necessario, che più, e più volte esercitandosi vbbidisca, e da cotal' esercitio, & vbbidienza nasce poi, che senza sprone, e senza freno con la sola voce, e cenno del Caualiere sà ne' bisogni hora mouersi, & hora fermarsi, & hora spingersi inanzi, & hora voltarsi; così l'appetito nostro sensitiuo per poche volte, ch' alla Ragione vbbidisca, non acquista l'habito d'vbbidirle sempre, ma si ricerca, che in molti, ò quasi infiniti, e continuati atti lo faccia, talche simigliante vbbidienza si conuerta come in natura, & gli sia facile, e piaceuole; e non operi fuori de' commandamenti di quella. Onde raccoglieremo, che la Virtù Morale trauaglia intorno al moderare gli affetti, e perciò intorno al piacere, & al dolore, da' quali gli appetiti vengono desti mediante il Senso, affine che l'huomo in ogni suo atto si rallegri, & attristi, come ricerca la retta ragione, e che per non soffrir cose moleste, non si ritiri da honeste operationi; e per lo souerchio piacere non trabocchi in attioni brutte. Dico, che la Virtù Morale trauaglia intorno al piacere, & al dolore, per moderare gli affetti; poiche per cagione del piacere, e del dolore possiamo diuentare buoni, e cattiui; buoni sentendo diletto delle cose honeste, e molestia delle sozze operationi; e cattiui col sentimento contrario. Et di qui vien chiaro, che così fatta Virtù non è potenza dell'Anima nostra, conciosia che per le potenze possiamo solamente diuenir buoni; mà per la Virtù siamo. Nè similmente è affetto, hauendo detto, che gli affetti sono materia della Virtù, oltra che per essi solo ci commouiamo, e per cotale perturbatione non operando nè bene, nè male, non siamo lodati, nè biasimati: doue per la Virtù non ci perturbiamo, mà operiamo bene, e lode ne riportiamo. Non essendo adunque nell'Anima nostra oltra le potenze, e gli affetti altro, che gli habiti, da' quali possono hauer principio le nostre attioni; rimane, che la Virtù sia habito, e stia nella mediocrità. Percioche douendo fare il suo possessore buono, come dicemmo; tale non sarebbe, se peccasse nell'eccesso, ò nel diffetto. La onde perche le cose, che per gli estremi si corrompono, vengono conseruate dalla mediocrità, com' è facile da vedersi ne' nostri Corpi, ne' quali il souerchio essercitio, e cibo, & il poco sono egualmente nociui alla sanità, & il mediocre apporta loro giouamento, e li conserua; è chiaro, ch'habito così fatto è riposto nel mezo frà gli estremi del più, e del meno. E conciosia che 'l mezo possa esser detto in rispetto della cosa, ouero in rispetto nostro, quello, ch' in rispetto della cosa si dice, è tale appresso à tutti, & è nel medesimo modo immutabile; e così il numero d'otto in rispetto à quattro, & à dodici, eccedendo tanto l'uno, quanto viene ecceduto dall'altro, è detto, e sarà sempre mezo; mà il mezo, che si dice in rispetto à noi, è tale, che benche sia mezo frà il più, & il meno, non è però nel medesimo modo semper, per rispetto delle varie, e diuerse circostanze, e persone, che si trouano. Percioche se bene donando vno dodici scudi à chi che sia, saranno troppo, non seguirà, che quattro siano poco, e che otto gli conuengano, conciosia che in tutte le persone (come, s'è detto) non cada nello stesso modo: mà conuiene misurare la facoltà, & il potere di chi dona, e la persona, & il merito di chi deue riceuere; e da cotale risguardo nasce il mezo in quanto à noi; e possiamo dire, che come all'arti, così alla Virtù

conuenga. Percioche il Calzolaio, benche non faccia le scarpe tutte ad vna misura, mà secondo la diuersità de' piedi, nondimeno l'arte sua non è mutabile, ma certa, & opera con vera regola; così la Virtù, ancorche stia nella mediocrità, che segue la persona, non è con tutto ciò instabile, & imperfetta; poiche la mediocrità sua è giudicata dalla retta ragione, che con la Virtù è sempre accompagnata. Essendo adunque la Virtù perfetta più di qual si voglia arte, conuiene, che produca gli atti suoi, non per ignoranza, nè per forza, ò veroà caso, mà con elettione. La onde potremo ragioneuolmente dire, che la Virtù Morale è vn'habito, il qual opera per elettione, ò diciamo elettiuo, riposto nel mezo in quanto à noi del più, e del meno, come prescriue la retta ragione. Dico, ch'è nel mezo del più, e del meno, cioè frà due vitij, l'vno de quali eccede quello, che conuiene, e l'altro non vi arriua, e manca. Talch' essendo la Virtù tra'l più, & il meno, la sostanza sua altro non è, che vna mediocrità. Mà considerando, che così fatta mediocrità conserua (come dicemmo) colui, che la possiede, è ben' compito; e perciò nella bontà la Virtù non è mediocre, mà è buona in sommo grado di perfettione, e non riceue più, ne meno, & è indiuisibile non solo in se stessa, & in astratto, mà in ciascun soggetto, che d'essa è possessore. Percioche facendo ella perfetto colui, che l'ottiene, s'egli potesse riceuere il più, & il meno, non sarebbe perfetto, non si potendo aggiungere, ne scemare cosa alcuna al perfetto. E l'essere vn'huomo più, ò meno perfetto in rispetto d'un' altro, si come non è inconueniente, così non fà anco, che la Virtù considerata in ciascuno particolarmente patisca intensione, ò remissione. Percioche quando l'uno è detto più virtuoso d'un' altro; auuiene, ò perche l'habito della Virtù (parlando secondo l'uso commune) e più compito in vno, che in vn'altro, ò perche possedendo la Virtù vgualmente, l'vno hà occasione, e mezo migliore dell'altro per essercitarla. E in così fatto modo l'huomo potrebbe non solo in rispetto d'altri esser detto più, e meno Virtuoso, mà in rispetto di se stesso ancora, mentre vna volta hauesse commodità maggiore d'essercitar la Virtù, d'vn'altra. E tanto basti per palesare, che la Virtù Morale nasce, e vien formata dalla parte intellettiua nell'appetito sensitiuo, e ch' in esso risiede, come in proprio soggetto, e ch'è vna mediocrità in quanto à noi frà gli estremi del più, e del meno, come prescriue la retta ragione.

Si ributtono l'opinioni de gli Stoici intorno à gli affetti; Cap. II.

DA quello, che s'è discorso, vien prima posto in chiaro, che'l piacere, e'l dolore nõ sono affetti, come vollero gli Stoici, mà sono passioni del Senso, e quasi stimoli, che destano, & accompagnano (come già dicemmo) gli affetti. Oltra di ciò trauagliando la Virtù intorno à gli affetti per moderarli, se fossero suelti affatto da gli animi nostri, com'era opinione de' medesimi Stoici, ella restarebbe estinta, e mancherebbe della sua propria materia. E di più, mancando essi, mancherebbono insieme gli appetiti sensitiui, ò sarebbono vani. Poiche gli affetti aiutano l'inclinatione loro conforme al giudicio fatto dal Senso, come s'è già detto. Onde gli huomini non bramerebbono, nè per conseguente pigliarebbono cura di nutrirsi, ne di conseruarsi in vita, contrario alla natura di tutti gli altri animali, come veggiamo. E così diuerebbono stupidi, & insensati, e non sarebbono più huomini. E se vogliam poi intendere, che gli affetti debbono rimanere estinti in quanto al semplice atto, cioè, che gli huomini operando non prouassero passione alcuna, come pare, che fosse intentione de gli Stoici; la Virtù, che deue esser determinata conforme alla natura humana, che con gli affetti è congiunta, e per sua perfettione deue seruirsene, moderandoli è non diradicandoli, ò estinguendoli, rimarrebbe imperfetta, e non sarebbe Virtù humana. Di modo che la Prudenza, che de gli appetiti, e de gli affetti si serue, come di ministri al suo magisterio, & al viuer nostro necessarij, venendo priua del seruitio loro, sarebbe come Capitano d'armata senza ciurme, ne potrebbe con sicurezza, e vigore solcare il mare, e superar le procelle, e le tempeste della nostra vita; e sa-

remmo senza quei due caualli, che secondo Platone, essendo moderati, ne portano il carro della nostra vita in Cielo. E quanto finalmente siano necessarij gli affetti, lo mostrano i Capitani, hauendo introdotte le trombe, i tamburi, e mille altri strani strumenti, per eccitarli, & accenderli ne gli animi de' Soldati, accioche coraggiosi, & arditi entrino nelle battaglie. Onde sono da Platone chiamati ancora nerui dell'animo, riceuêdo egli si può dire il moto, e l'impeto da loro. Mà perche nel quarto delle Tusculane secondo i principij de gli Stoici vengono da Cicerone i Peripatetici nelle cose raccontate ripresi, e l'esaminare, & il ribattere le ragioni, ch' indi si cauano contra gli affetti, è per fare maggiormente chiaro il discorso delle Virtù, e confermar l'opinione d'Aristotile, verremo in sostanza à raccontarle, dando loro quel maggior vigore, che per noi si possa, accioche rimanendo abbattute, con hauerle prima côn diligenza considerate, la verità della nostra opinione rimanga tanto più stabile, e palese. Presupponendo adunque Marco Tullio, che gli affetti siano, quali furono da Zenone difiniti, Commotioni dell'animo contra la Natura, essendo loro côtraria la ragione, nota i Peripatetici per hauer tenuto, ch'eglino fossero, non solo naturali, mà ch' vtilmente ancora ci fossero dàlla Natura concessi, sforzandosi di mostrare, c'hora vàni siano, potendosi senza l'opera loro virtuosamente viuere, & hora perniciosi, col volergli à mediocrità ridurre, e col mezo loro operare. E che senza l'aiuto de gli affetti si possano virtuose operationi produrre, lo mostra l'esempio non solo d'Hettore, e d'Aiace, mà la proua di molti Gladiatori ancora, che con animo placido alla battaglia si sono condotti. Nè vediamo parimente, ch'ad alcun' arte, che si proponga la difesa altrui, & à quelle massimamente, alle quali parrebbe conueneuole seruirsi de gl'impeti de gli affetti, e dell'ira, sia necessario valersi d'essi, come per l'arte Oratoria si chiarisce; poiche gli Oratori senza adirarsi, e con animo tranquillo le cause altrui difendono. E come si vede, che senza gli affetti è ageuole il ben'operare, così, chiedendo la compagnia loro l'huomo, cade in mancamenti incorrigibili, e perniciosi. Percioche essendo eglino contrari alla Natura, & alla ragione, sono possenti à diformare, & à renderci in ogni attione pessimi in maniera, c'hanno alla propria ruina sospinti coloro, che per essi si sono gouernati. E veramente l'ira pose in furore Aiace, & alla fine lo condusse a morte; talche à ragione da Ennio fù chiamata principio di pazzia. Dalla qual cosa segue, che'l voler vnire l'ira alla Fortezza, sia come il pensare, ch'alla Virtù conuenga la compagnia della pazzia. Et il medesimo della cupidità si può comprendere, vedendo coloro, che l'hanno abbracciata, ad ignominiosa vita prima, & à brutta morte poi ridotti. Le operationi adunque venenti da gli affetti, essendo cattiue, cagionano, ch'essi ancora sono della medesima sorte; poiche i principij, e le cause efficienti sono della qualità de gli effetti da loro prodotti; e però essendo gli affetti mancamenti, e vitij non si possono a mediocrità ridurre; & volendo metter misura in essi, e mediocremente seruirsene, per essere intieramente catiui, diueniamo partecipi della malignità loro; & operando per ira, e per cupidità, iracondi cupidi, & vitiosi diuentiamo. E come il corpo, benche mediocremente infermo, è priuo della sanità; così l'animo, auuenga che da mediocre perturbatione sia impedito, tuttauia trouandosi senza la sua conueneuole quiete, e bontà, è indisposto, & egro. E perciò il dire, che troncando dall'affetto l'eccesso, quello, che rimane, sia naturale, e buono, pare assai lungi dal vero. Conciosiache alle cose, che naturali, e buone sono, non sia bisogno di troncamento alcuno, & in esse eccesso alcuno non si troui. Di più l'ammettere le perturbationi moderate è vn' ammettere, che'l male possa crescendo in infinito, farsi insopportabile. Poiche volendo, che la morte de gli amici, la perdita delle ricchezze, & ogn'altro danno si sopporti mediocremente, ne seguirà, che potendosi dar molti, e molti mali mediocri in vno stesso soggetto, e nel medesimo tempo, l'uno aggiungendosi all'altro, s'accresceranno in modo, che si faranno intollerabili. La onde il procurare di ridurre a mediocrità gli affetti, è come sforzarsi di moderar l'Ingiustitia, l'Intemperanza, & ogn'altro Vitio; talche vano, e pernicioso è il valersi d'essi, e gioueuole, e necessario l'estir-

rio l'estirpalí. Tali adunque sono le ragioni de gli Stoici da Cicerone addotte contra i Peripatetici; le quali ancorche da esso vengano come sempre, con somma eloquenza spiegate; nondimeno alle cose discorse non sono d'alcuno impedimento, anzi col mezo loro rimarranno conuinte. Percioche il fondamento, sopra il quale viene stabilito, che gli affetti siano catiui, e vitij, da che nascono poi li raccontati argomenti per l'estirpatione d'essi, è falso, e di niun valore. Conciosia ch'eglino se ben sono commotioni di lor natura irragioneuoli, tuttauia si veggono insieme atti ad vbbidir' alla Ragione, e per cotal' vbidienza à farsi ragioneuoli per participatione. In maniera che la diffinitione di Zenone, ponendo gli affetti assolutamente contrarij alla Natura, & alla Ragione, è falsa. Percioche essendoci dati (come s' è veduto) per la nostra conseruatione, sono naturali, e buoni. E la Ragione douendoli indirizzare, e porgere loro regola, non è ad essi assolutamente cõtraria in quella guisa, che'l Caualiere non è contrario al non ammaestrato Cauallo se non in quello, in che non vbbidisce, & il precettore non è contrario al discepolo, se non mentre s'allontana dalla disciplina sua; poiche nel rimanente mouendosi il Cauallo à voglia del Caualiere, e'l discepolo osseruando i precetti del Maestro, con l'uno si accorda il Caualiere, e con l'altro il precettore. Così ne gli affetti succede con la Ragione, che mentre non si contengono sotto le regole sue, sono contrari ad essa, & ella à loro, mà vbbidendole, s'accordano seco, e da lei prendono forma, e perfettione. La onde non essendo contrarij gli affetti, e la Ragione, nè similmẽte essendo contrari alla Natura, mà atti à conseruarsi, & à diuenir perfetti, non sono naturalmente Vitij; e se fossero tali per natura, sarebbono di Virtù incapaci; il contrario di che prouiamo. Per là qual cosa venendo scoperta la falsità del principio posto da Cicerone per la parte de gli Stoici, viene insieme aperta quella delle conclusioni, ch' indi deriuano. Percioch' essendo gli affetti indifferenti, non sono nè catiui, nè buoni moralmente parlando, mà sono disposti à diuenire nell'uno, ò nell'altro modo, secondo ch' alla Ragione vbbidendo, à mediocrità si riducono, ò facendo sele ribelli, alla medesima mediocrità non peruenendo, ouero trapassandola, ne gli estremi peccano. La onde stando la Virtù in così fatta mediocrità, si vede, che gli affetti in simigliante maniera regolati sono buoni, & al viuer nostro non sono inutili; mà gli si ricercano, e sono necessari. E l'essersi Hettore, & Aiace, & altri assai condotti alla battaglia, con animo tranquillo mostra bene, ch'essi, come à così fatte attioni auuezzi, senza quella ordinaria alteratione s'esercitauano, che in soggetti nell'arme inesperti suol cadere; mà non proua già, che de gli affetti nella battaglia non si seruissero, & auuenga che non l'hauessero fatto, non seguirebbe tuttauia, che'l farlo mediocremente, come vien prescritto dalla retta Ragione, nõ fosse molto più gioueuole, che l'astenersene, si come è molto più eleggibile al Caualiere il valersi del valoroso corsiero, che lasciandolo in disparte combattere à piede; poiche gli affetti (come s' è veduto) sono dalla Natura concessi, per porgere gagliardia, e vigore alle nostre attioni, che senza il mouimento loro sarebbono languide, e morte. E così sottomettendoli alla retta Ragione, con vsarli moderati, diueniamo buoni, e non catiui, e non siam' mediocremente infermi, mà compiutamente sani dell'animo, e virtuosi: E l'essere diuenuti catiui coloro, che gli hanno seguitati, è deriuato dall'hauere ciò fatto contra la retta Ragione. E perciò sottoponendoli ad essa, non è da dire, ch' accoppiamo la pazzia con la Virtù, mà più tosto, che facciamo saggia quella parte dell'Anima, c'hà del pazzo, e dell'irragioneuole, e ne formiamo la Virtù. E di quì ritorcendo la ragione de gli auuersari, possiamo dire, che l'attioni da gli affetti prodotte, essendo buone, sono per conseguente prodotte da principij buoni.

E per la medesima cagione vn male moderatamente sopportato non s'aggiunge ad vn'altro della medesima sorte, nè si fà insopportabile; poich' essendo gli affetti moderati Virtù, gli atti dell'una aggiunti à quelli dell'altra accrescono scambieuolmente la perfettion loro. Et ancora che conuenga troncar da essi l'eccesso, cioè per vsarli bene sia di mistiero fuggire il più, & il meno; non è da conchiudere, che non siano naturali, e buoni.

Percioche essendo (come s'è visto) semplici commotioni date dalla Natura per la nostra cõseruatione, non hanno in se di necessità attualmente eccesso, ne difetto, auuenga che siano di necessità disposte ad hauerlo, & ad operar con l'uno, ò con l'altro estremo, & anco con mediocrità. Et è poi falso, che tutte le cose naturali siano dal nascimento buone, intendo di quella compita bontà, alla quale dalla Natura sono semplicemente disposte; percioche noi siamo dalla Natura prodotti; nondimeno virtuosi, nè perfetti non nasciamo, douendo cosi fatta perfettione dall'elettione nostra dipendere. La onde se bene gli affetti non sono per natura in noi moderati, non sono però catiui, mà buoni, per esser disposti à riceuere dalle nostre attioni, e dal nostro assuefacimento cosi fatta moderatione: e perciò il cercare di moderar gli affetti non è vn'isforzarsi di moderar l'Intemperanza, nè l'Ingiustitia, nè qual si voglia Vitio, mà è vn procurare la Virtù propria dell'huomo, secondo la quale nè cupidi, nè iracondi, mà forti, mansueti, temperati, e perfetti in ogni nostra attione diueniamo. E così resta, che gli affetti contra il parere di Marco Tullio, e de gli Stoici siano necessarij al viuer nostro, & alla nostra perfettione, come prima era stato conchiuso. E ritornando al proposito della Virtù, hauendo risoluto, ch'ella è nel mezo del più, e del meno, e che cosi fatto mezo viene prescritto dalla retta Ragione, è chiaro, douendo ella regolare le nostre attioni, che conuiene, che lo faccia mediante alcuna giusta misura; e questa è l'honesto, per cagion di cui tutte le Virtù s'essercitano. E l'honesto altro non è, che la perfettione, la quale si ritruoua nel fine dell'attione semplicemente buona, e per rispetto d'esso si ricerca ne' mezi, co' quali egli si deue conseguire; e questi sono tanto buoni, quanto partecipano della natura sua, e gli sono corrispondenti. In maniera che l'attione è assolutamente honesta, quando hà il fine assolutamente buono, & i mezi della stessa conditione. E perche cotal corrispondenza si può dire, che sia proportionata, e perche nella conueneuole proportione delle parti diciamo anco essere la bellezza; ne viene, che l'attione honesta è detta bella, & in maniera, che se con gli occhi si potesse mirare, accenderebbe gli animi d'ogn'uno à seguirla. E detta parimente buona; percioche si come nella Musica la bontà, e perfettione consiste nella proportionata cõcordanza de' suoni, e delle voci; così nell'attioni humane essendo fatte in risguardo del fine honesto, ogni volta, che le loro relationi rettamente corrispondono, ne nasce la bontà loro. E conciosiache quello, che di sua natura è di cosi fatta maniera bello, e buono, sia per se stesso eligibile, e non per altro; segue, che l'Honesto, mentre anco è disgiunto dall'Vtile, e dal Diletteuole, & è in fin loro contrario, sia di essi più amabile, & eleggibile, & essi non siano veramente eleggibili, se non per cagione di lui. Percioche l'Vtile è tale, per essere mezo ad ottenere il fine; e però se quello si deue chiamar veramente Vtile nelle nostre attioni, ch'è atto à far conseguire il fine loro, e dannoso il contrario; qual hora mezo alcuno sarà contrario all'Honesto, e non potrà seruirgli, non meriterà nome veramente d'Vtile. E'l Diletteuole similmente douendo essere vn quasi condimento dell'Honesto, e delle virtuose operationi, come à suo luogo vedremo; accadendo, che sia contrario ad esse, non è Diletteuole proprio dell'huomo, nè eleggibile. E se l'Honesto non è poi altro, che quella assoluta bellezza, e bontà del fine delle nostre attioni, che s'acquista con mezi corrispondenti, e Virtuosi, e questo è la Virtù in atto; segue, che'l fine della Virtù consista nella sua propria attione, e ch' ottenendolo, ottenga se stessa, per dir così, e di se stessa s'appaghi; la qual cosa per altra ragione ancora si può mostrare. Percioche la Virtù, essendo desiderata, per ridurre à mediocrità li nostri affetti, & essendo ella la stessa mediocrità (come habbiamo veduto) viene ad essere desiderata per se stessa, & hà in se stessa il suo fine. E perche ottenendolo s'ottiene l'Honesto; ne viene, che la Virtù hà in se stessa l'Honesto &c.

Che

Che le Virtù, e i Vitij sono in nostro potere. Cap. III.

HAbbiamo fin qui veduto, che la Virtù morale viene formata dall'Intelletto pratico nell'appetito sensitiuo, & opera intorno al piacere, & al dolore, & è vn habito nel mezo di due estremi, & hà per fine l'Honesto. E perche il trattato presente è per cagione d'essa Virtù, conuiene per conoscerla compitamente, e conseguirla, mostrare, ch'ella è in nostra potestà, come sono similmente i Vitij à lei opposti, per potere con maggiore ageuolezza ottener l'una, e fuggire gli altri. E massime hauendo stimato alcuni, che si come niuno contra sua voglia diuien buono, così anche nō si faccia catiuo spontaneamente; la qual cosa, quando fosse vera, distruggerebbe in grandissima parte il viuer Morale, e Ciuile. Essaminaremo per tanto, se la persona diuien catiua non spontaneamente: e ci sforzeremo di ributtar le ragionj de gli auuersarij come false, e contrarie à i nostri principij. Coloro dunque, i quali sono di parere, che l'huomo si faccia catiuo non spontaneamente, s'inducono à ciò col dire in sostanza, che la persona diuien catiua, perche credendo, che'l male sia bene, s'appiglia al male, & lascia il bene; e perche, chi opera di così fatta maniera diuien catiuo per ignoranza, e non spontaneamente; segue, che la persona si faccia catiua per ignoranza, e non spontaneamente. Aggiungono, che l'huomo catiuo opera maluagiamente per la sua apparenza, cioè per quello, che naturalmente gli par bene, & è male; mà chi opera di così fatta sorte, opera per cagione, e principio immutabile, e che non è in sua potestà; adunque il catiuo opera maluagiamente per cagione, che non è in sua potestà, e per conseguenza l'operation sua non è spontanea. Hora innanzi, che si risponda à cotali ragioni, e si distruggano i loro fondamenti, diremo prima, che la Virtù Morale, venendo dall'vbbidienza, che presta l'appetito sensitiuo all'Intelletto pratico (come habbiamo discorso) con assuefarsi ad operare nella maniera, che ricerca la retta ragione, e simigliante vbbidienza non essendo in noi naturalmente, nè dal nostro nascimento; perche l'appetito non sarebbe contrario alla Ragione, e senza essercitatione alcuna saremmo Virtuosi; mostra, ch'essa Virtù non è naturale in noi, come ne anco cōtraria alla Natura nostra. Percioche s'è conosciuto, che l'appetito sensitiuo è atto ad vbbidire alla parte ragioneuole, e questa à commandare à quello, tal c'habbiamo dispositione dalla Natura per diuenir virtuosi: e se fosse contraria alla nostra Natura; operando virtuosamente, opereremmo per violenza, & ci distruggeremmo, & procuraremmo grandissimo dolore. Doue la Virtù, essendo perfettione, conserua chi la possiede, e le sue operationi sono accompagnate da sommo piacere. La onde ella non viene dalla Natura, e non l'è insieme contraria, ma l'è conforme, e secondo la nostra dispositione naturale. Che se fosse in noi per Natura; non potressimo operare se non virtuosamente, ne caderebbe Vitio in noi, e non occorrerebbono nè arti, nè disciplina per farci buoni. Mà come il Fuoco, se non è impedito, sale alla circonferenza, e la Terra scende al centro, così noi senza studio, e senza essercitatione alcuna operaressimo sempre virtuosamente. Oltra di ciò nelle cose, che ci sono naturali, le potenze precedono l'operationi; onde vediamo, & vdiamo, nō perche spesse volte habbiamo veduto, & vdito; mà per c'habbiamo riceuuto prima il Senso dalla Natura, e la potenza di vedere, & vdire, vediamo, & vdiamo; mà nelle Virtù la cosa è in contrario. Percioche l'acquistiamo con hauer prima operato, essendo che tutte le cose, che s'apprendono per operarle, s'imparano operando. Nascendo dunque la Virtù dalle nostre operationi, possiamo da così fatto principio argomentare contra l'opinione da noi riferita. Percioche quindi non è dubbio, ch'è in nostro potere il diuenir buoni, e virtuosi, e similmente catiui. Conciosiache la persona, la quale hà in sua elettione vna parte della contradittione, tenga insieme in poter suo d'eleggere l'altra; la onde essendo in nostra potestà il fare le cose honeste, e le dishoneste, e per queste diuenendo noi catiui, e per quelle virtuosi, e buoni, è manifesto, ch'è in poter nostro il farci buoni, e catiui. Talche

contra

contra la raccontata opinione è da conchiudere, che la maluagità, & il Vitio nasce dalle nostre operationi spontanee, e l'huomo è così produttore d'esse, com'è generatore de' Figliuoli. Anzi è tanto più delle operationi, che non è de' figliuoli, quanto è maggiormente in sua potestà l'operar sempre, che non è il generare. E che sia in poter nostro il diuentar catiuo, si vede; poiche tutti gli habiti sono in potestà nostra, i principij produttiui de' quali sono similmente in nostro potere, come è ageuole cosa da conoscere per induttione in tutte le facoltà, & arti; mentre si vede che i principij della Pittura, della Scultura, della Musica, & dell'altre simiglianti sono in potestà nostra, & esse ancora sono in nostro potere; in quanto all'acquistarli però, e non al formarli. Per la qual cosa essendo in nostro potere l'operar dishonesto, è da dire, che ci siano parimente gli habiti catiui, che da esso vengono prodotti. E certo se gli huomini non fossero catiui spontaneamente; le leggi, & i Principi non darebbono loro castigo, e pena; e se lo facessero; sarebbono ingiusti, non hauendo le persone colpa ne gli errori. Mà essendo giusti, e da vna parte castigando coloro, che spontaneamente hanno operato male, & à ciò non si sono mossi per ignoranza, della quale non siano stati cagione, mostrano, che'l male operare sia in nostro potere. E da vn'altra parte honorando, e premiando quelli, che fanno cose honeste, danno parimente à vedere, che l'opere buone, e le catiue pendono da noi. E così procurano co' premij di suegliare i buoni al bene, e di ritenere i catiui con le pene dal male: proponimento vano, & ingiusto, quando gli huomini non spõtaneamente, nè per propria elettione diuentassero buoni, e catiui. Percioche le cose, che vengono prodotte in noi, e delle quali noi non siamo cagione, e sono non spontanee, non ci possono con essortationi, nè con leggi esser persuase; mà seguono il principio, dal quale deriuano, sia naturale, ò violento, ò di qual altra maniera si voglia. Onde quando il fuoco ci scalda, ò il ghiaccio ne raffredda, non possiamo per conforto alcuno non riscaldarci, ò non raffreddarci, ò non patire fame, ò sete per conforti altrui, ò non sentir dolore, quando altri n'offende. La onde vsando ciascuno particolarmente verso coloro, de quali hanno cura, come i Padri co' Figliuoli, i Precettori verso i Discepoli, & i Principi co' sudditi i conforti, i premij, le pene, & i castighi, danno manifesto segno, ch' in potestà nostra sia egualmente il farci catiui, e buoni. E se'l Vitio non fusse spontaneo in noi; non ci vergognaremmo di commettere alcun male; e noi stessi con noi medesimi de' nostri falli non ci ramaricheremmo, nè appresso de gli altri ci scuseremmo, e non seguirebbe mai pentimento alcuno alle male opere, non nascendo da nostra colpa. Mà benche siano in potestà nostra gli atti, e gli habiti, non siamo tuttauia patroni nel medesimo modo de gli vni, e de gli altri. Percioche conoscendo tutte le circostanze de gli atti, siamo dal principio al fine patroni d'essi, & il farli, e non farli è posto in noi; e mentre li facciamo, possiamo lasciarli; mà de gli habiti siamo padroni nel principio, e non nel fine. Posciache nell'infermità dell'animo, com' in quelle del corpo auuiene, che si come è in noi il viuere sregolato, e l'ammalarci; & infermi che siamo, non è in nostro potere il risanarci; nè conosciamo, quanto per ciascun disordine s'alterino gli humori, e l'huomo si disponga alla malattia, e come cada infermo; così dico ne gli habiti dell'animo succede. Percioche se bene sono in nostro potere l'attioni, onde acquistiamo gli habiti; tuttauia non comprendiamo, quanta dispositione, e qual accrescimẽto ciascun' atto apporti all'habito, à cui ci disponiamo; e conseguito che l'habbiamo, non è in nostra potestà il lasciarlo, com'era il cessare da' primi atti, da' quali hebbe principio. La onde chi volesse credere, che per non essere in nostro potere, ò malageuolmente il partirci dal Vitio acquistato che s'è, così non fossero in nostra potestà i primi atti, co' quali s'è ottenuto, s'ingannarebbe; poiche gli atti precedenti all' habito nostro dalla semplice dispositione naturale dependono, e ci sono indifferenti, e quelli, che nascono dall'habito acquistato, sono diuenuti come naturali, per esser l'habito vn'altra natura. Onde segue, che sia malageuole, e quasi impossibile il far atti contrarij all'habito, e d'esso spogliarsi, & ageuolissimo l'operar quelli, che precedono l'habito, e

ne' quali

ne' quali siamo indifferenti, e acquistarne l'habito corrispondente. Mà venendo hormai à rispondere à i fondamenti, & alle ragioni della parte auuersa, dico esser falso, che la persona, la qual piglia come il catiuo, il male in vece del bene, operi per ignoranza, e che perciò erri non spontaneamente; perche l'ignoranza è bē compagna dell'atto del catiuo, ma non è cagione d'esso; mà cagione n'è la maluagità sua, per cui, potendo operar bene, ha operato male, e per difetto proprio hà acquistato l'habito catiuo, onde opera, e nel suo operare viene poi accompagnato sempre dall'ignoranza volontaria, come appresso meglio vedremo. Et il soggiungere per la medesima parte, che tutti gli huomini operano, secondo quello, ch' ad essi par bene, e che di cotale apparenza non essendo eglino padroni, non hanno anco in potestà loro l'operationi, ch' à fini così fatti si ricercano, poi che l'apparenze nascono dalle nature d'essi. Si risponde esser falso, che l'huomo non sia padrone dell'apparenze, e de suoi fini; perch' essendo ciascuno padrone dell'habito, che possiede, per le frequenti attioni, con le quali l'hà ottenuto, è cagione ancora dell'apparenze, che gli si parano auanti, e de' fini, che gli paiono buoni, e sono catiui, per rispetto dell'habito acquistato, à cui sono conseguenti. Di più non essendo l'istessa cosa l'apparente, & il vero, mà spesso discordando la verità dall'apparenza, non è necessario, che l'agente subito si moua per l'apparenza alla sua operatione; mà essendo dotato d'Intelletto, *e di discorso*, ha in poter suo il considerare, se l'apparenza concorda, ò nò colla verità; e non facendo, e traboccando in attione sconueneuole, la colpa viene da esso, e per la sua mala elettione. E se vorremo, che l'apparenza non nasca dall'habito ottenuto con le proprie operationi, mà dalla complessione, e dal temperamento naturale, che per mala dispositione ne faccia errare, pigliando il male in vece del bene; risponderemo, che ciò di rado auuiene, & è contrario all'intentione della Natura, com'è anco il nascimento de' Mostri. Conciosia ch'ella non soglia produrre gl'indiuidui con indispositioni, & inclinationi contrarie alla conseruatione, e perfettion loro; come auuerrebbe, se gli huomini con giudicio falso nascessero, e con inclinatione al proprio male. E quando si volesse stare contra di ciò ostinato con dire, che così fatta inclinatione non fosse in noi contra la Natura, ma fosse naturale; sarebbe da concedere insieme, ch' operando il Virtuoso similmente per l'inclinatione naturale, operasse non spontaneamente, come il catiuo, ò il catiuo operasse spontaneamente, come il Virtuoso. Talche sarebbe falso il parere degli auuersarij *affermando*, che gli huomini diuengono buoni spontaneamente, e non contra il loro volere, e si fanno catiui *non spontaneamente*. Mà è poi falso, ch' all'inclinatione naturale, & all'apparenza del fine catiuo, ch' all'huomo per natura mal disposto può parer buono, seguano di necessità l'operationi non spontanee. Percioche presupposto anco, che la persona fosse di propria natura pigra all'opere buone, e che la fatica all'acquisto delle Virtù necessaria le fosse nemica; tuttauia non diuerrebbe viriosa, se non facesse l'operationi catiue, c'hà in potestà sua di fare, e di non fare. Conciosiache veggiamo gli huomini in qual si voglia essercitio acquistare habiti simili all'operationi, che fanno. Onde sarebbe sciocchezza stimare, che non auuenisse il medesimo nell'operationi catiue, e che le genti operando ingiustamente, & intemperatamente, non diuenissero per difetto proprio ingiuste, & intemperanti, & essendo ingiuste, & intemperanti, che non fosse proceduto dall'attioni loro. Mà oltra le ragioni, che si sono vedute, dico, se l'huomo per la sola naturale inclinatione, e per la peruersa dispositione, che seco portasse dalle fascie, e dal nascimento, fosse costretto ad operar male; sarebbe à peggior partito delle bestie; perch' elle nelle cose sottoposte à i sensi, e che sono necessarie al viuer loro, possono hora pigliar vn cibo, & hora rifiutar' un altro, & hora bere d'un acqua, & hora d'un altra, & andare, ò stare, come ad esse aggrada. Doue l'huomo, che fusse naturalmente mal inclinato, nō potrebbe appigliarsi, se non alla parte catiua, e quasi pietra, & inanimato elemēto haurebbe vn semplice moto al male, e sarebbe priuo del discorso, del consiglio, del libero arbitrio, e dell'elettione; ò possederebbe cotali potenze in vano; effetto tutto contrario alla

natura

natura humana. Percioche l'huomo co' primi lumi dell'Honesto naturale, ch' à tutti deuono esser manifesti, che pazzi, ò fieri, e bestiali non sono, può scoprire il vero bene, e quãdo ciò pienamente non gli succeda, ricordandosi d'esser nato sociabile, e che l'vno senza l'aiuto dell'altro non può diceuolmente conseruarsi, gli è ageuole col consiglio altrui rimediare al proprio diffeto, e comprender il vero fine, & i mezi da peruenirui. E quindi sono i precettori, & vengono proposti dalle Republiche le Leggi del ben viuere; accioche siano guide à coloro, che per se stessi non sanno scoprire la strada, per la quale s'hanno da incaminare. La onde potremo ragioneuolmente dire, che le Virtù, & i vitij non sono naturali in noi, e ch'egualmente stanno in nostro potere, e sono habiti spontanei, e ch' all'acquisto delle Virtù Morali si ricerca la natural dispositione, la ragione, i precetti, e l'essercitatione. La dispositione naturale è come il terreno, i buoni precetti come il seme, che vi si mette, e l'essercitatione la coltura, che conduce i nostri costumi à gli habiti veri della Virtù, & alla loro perfettione. E come il terreno solo non è atto à produrre il frutto; così la Natura sola non fà buoni gli huomini. Che se ciò fosse; saremmo sempre buoni, nè potremmo operar in altra maniera, che virtuosamente. Similmente, come il seme solo non è basteuole alla produttione della terra; così la ragione, & i precetti soli non sono atti à far l'huomo virtuoso. Percioche ammettendosi ciò; la sola cognitione delle Virtù Morali, basterebbe per farci buoni; il contrario di che s'è già prouato. Nella medesima maniera la sola essercitatione, come la coltura, non sarebbe sufficiente à renderci virtuosi; se non le precedesse la dispositione naturale, com'alla coltura la fertilità del terreno, & insieme s'ella non fosse corretta dalla Ragione, e cõforme al seme buono de conueneuoli precetti. Per la qual cosa alla produttione della Virtù concorrono i principij naturali, la Ragione, i precetti, e l'essercitatione; i principij naturali sono come materia, i precetti come preuie dispositioni, e l'essercitatione la forma, e la cagione, che l'introduce. Possiamo dire ancora, ch' i principij naturali siano la materia; la disciplina, cioè i precettori, e legislatori gli agenti, e l'essercitatione le preuie dispositioni, che danno à principij naturali, per introduruì l'habito, e la forma. E ben vero, che in alcuni si trouano di tanta eccellenza così fatti principij, che può parere, che siano Virtuosi per Natura; e quindi fù detto da Platone, c'huomini simiglianti haueano l'oro naturale. E può accadere parimente, che la sola cogoition delle Virtù accompagnata con buona dispositon naturale faccia per auentura così l'huomo virtuoso senza lunga essercitatione, com'alle volte dalla sola cognitione della disciplina Militare senza guereggiare è stato prodotto vn prode Capitano nella maniera, che scriuono di Lucullo, il quale nel viaggio da Roma in Asia apprese co' libri la disciplina Militare in modo, che comparue contra Mitridate Capitano à marauiglia eccellente, e valoroso. Possono dico succedere di cotali casi; nondimeno essendo rari, non cadono sotto regola, nè sotto consideratione scientifica; e non possiamo dire, ch' alcuno di quei principij separato sia basteuole à farci virtuosi. E perche gli habiti s'acquistano principalmente con l'opere, e non col semplice sapere; è chiaro, che l'essercitatione, presupposta prima la dispositione naturale, è molto più necessaria all'acquisto della Virtù, che non è la disciplina. Anzi cõ l'essercitatione ella si può sempre conseguire; mà non sempre con la sola disciplina, e con la semplice ragione, benche accompagnata nel medesimo modo dalla buona dispositione. E perche dicemmo, che la Virtù è vn'habito, per cui s'opera con elettione; accioche si conosca compitamente l'essere di lei, parleremo dell'elettione; e conciosiach' ella nasca dal consiglio, che presuppone le cose consultabili, le quali sono spontantee; ragioneremo prima dello spontaneo, e del suo opposto, e poi del consultabile, e finalmente dell'elettione. Cominceremo dunque dallo spontaneo, e dal non spontaneo il nostro discorso, nascendo da simigliante principio tutte l'operationi virtuose, e misurandosi insieme da esso gli atti lodeuoli, e biasimeuoli, e tanto quelli, i quali meritano premio, quanto quelli, che sono degni di pena, e quelli insieme, ch' alle volte meritano scusa, e perdono.

E quindi

E quindi verranno parimente più chiare le cose, delle quali habbiamo discorso, e siamo per discorrere. Ma diciamo prima d'ogn' altra cosa della differenza, ch' è trà lo spontaneo, e'l volontario; poiche paiono vna cosa medesima, e pure sono differenti.

De i principij delle nostre attioni. Cap. IV.

EDunque lo spontaneo vna potenza, e vn principio naturale, ch' è in noi, per cui possiamo fare, e non fare vna cosa, che conosciamo. E cotale potenza non solo ne gli huomini dotati di perfetta ragione, mà ne' fanciulli ancora si ritroua, e non solamente ne' fanciulli, mà in fin nelle bestie; onde tanto è commune a gli animali irragioneuoli, quanto à i ragioneuoli. Mà il volontario è principio proprio dell'huomo, e cade solamēte in esso; di modo ch'ogni volontario è spontaneo, mà non ogni spontaneo è volontario; e quello è più vniuersale di questo: Mà perche le differenze loro si comprenderanno meglio nel progresso del nostro ragionamento, basterà d'hauer ciò per hora accennato per passarcene a considerare l'attione spontanea. E perche vn contrario, & opposto, si conosce spesso per l'altro, parliamo prima dell'attione non spontanea. Questa dunque è di due maniere, l'vna è detta violenta, e l'altra per ignoranza; la violenta è quella, il cui principio, e mouimento è fuori della persona, che la fà, & in essa non dà il consentimento; e di così fatta sorte è l'attione del debile, che spinto da huomo più gagliardo di lui vrta contra sua voglia vn'altro. L'attione per ignoranza è di due specie principali, l'vna è cagionata da propria colpa, e di essa sono diuerse maniere, e l'altra sempre per nostra colpa non viene, mà procede dal non sapere alcuna delle circostanze, delle quali era impossibile, ò malageuole l'hauer notitia. E le cose, e circostanze, che concorrono all'attioni, sono l'agente, il fine, il luogo, il tempo, il soggetto, intorno al quale si fà l'operatione, gl'instrumenti, e'l modo, col quale s'opera. I falli adunque, e i mancamenti, che vengono da ignoranza cagionata da propria colpa sono biasimeuoli. E ignoranza di così fatta sorte auuiene, qñ l'huomo sapēdo opera cose, che l'introducono, e l'apportano nella maniera, che sogliono gl' imbriachi, i quali sapēdo, che'l bere souerchio vino è per cagionare in essi l'ebrietà, e l'ignorāza, nō restano di berne, e d'inebriarsi. E ignorāza similmēte vitiosa, & indegna di scusa nel suo errore è quella, che viene da propria negligēza, e trascuraggine, affettādo di nō saper le cose necessarie, come l' vsāze publiche della Patria, e del luogo, doue si viue, e le vniuersali leggi naturali del ben viuere, ch' à tutti deuono esser manifeste. Onde ignorāze cotali, nascēdo da elettione, cagionano, che l'huomo è rio, & opera maluagiamēte, e nō inuolōtariamēte. E per ciò gli atti di persone, ignorāti di così fatta sorte nō sono prodotti da ignoranza, mà da maluagità acquistata per elettione, la qual' è produttrice d'essa ignoranza, e sempre l' è congiunta. Mà gli errori prodotti da ignoranza delle circostanze, che sono quasi impossibili, ò difficilissime da esser sapute, non sono biasimeuoli, mà scusabili; poiche l'ignoranza veramente, e non la maluagità della persona n'è cagione, e l'huomo in ciò opera non solo essendo ignorante, mà per ignoranza ancora. Se l'attione non spontanea dunque è opposta alla spontanea, e quella è per forza, ò per ignoranza, e mentre è per forza, non hà il mouimento nell'agente, e quando è per ignoranza, non conosce le circostanze; segue, che l'attione spontanea essendo contraria ad amendue le raccontate specie, habbia conditioni similmente opposte, e contrarie ad esse, e che'l mouimento, & il suo principio sia nell'agente, in poter di cui sia il farla, e non la fare, & insieme conosca tutte le circostanze, intorno alle quali, ò con le quali opera. Fra le attioni spontanee poi, e le violente, sono alcune, che, participando dell'una, e dell'altra, si possono chiamare miste. E di questa sorte è quella dello Schiauo, che vedendo sommergere la galera, alla quale è incatenato, taglia il piede dalla catena per saluar la vita: percioche tale attione è di sua Natura non spontanea; poiche nè lo Schiauo, nè alcun'altro di sano intelletto non la eleggerebbe per se stessa; mà all'hora l'elegge non potendo sal-

uarsi in altra maniera. E conciosiache l'attione stia nel particolare, & il particolare del tagliar il piede sia in potestà dello Schiauo, & esso lo faccia; si può dire, ch'ella partecipi più dello spontaneo, che del violento. E la differenza dal violento misto all'assoluto per quello, che habbiam discorso, è, che colui, il quale per violenza assoluta opera, non concorrendo nell'operatione, non hà fine alcuno. Oltra di cio egli non è agente per se, ma per accidente; perche per lo suo patire dal mouente estrinseco opera tanto, quanto patisce. Doue nell'attione mista l'agente hà il fine, per cui opera, & il principio del mouimento è in esso, & opera per se, e patisce per accidente; talche cotal attione merita d'esser chiamata spontanea più tosto, che non spontanea. Mà quali mali in simiglianti attioni siano da esser eletti, e si debbano sopportare, e quali nò, è malageuole risoluere con certa regola. Mà senza alcun dubbio è da dire, che'l minor male è più eliggibile, posciache paragonato col maggiore si può chiamar bene; ma tuttauia non è sempre chiaro, nè si può determinare, qual sia maggior male, nè qual minore. Percioche nell'esempio dello Schiauo è manifesto, che'l priuarsi del piede in rispetto della perdita della vita è più eleggibile. Mà se'l medesimo Schiauo in potere de i nemici fosse per ottenere la libertà, e la vita, consentendo al tradir la patria, non hauerebbe già da far l'elettione, misurando il maggiore, & il minor danno dalla perdita, e dall'acquisto della libertà, e della vita, mà dall'honesto, che è fine delle nostre attioni. Onde eleggerebbe per meglio il morire, che far' atto cotanto dishonesto, & empio. Per la qual cosa si potrà risoluere vniuersalmente, che ne' soggetti d'attioni miste quei mali douranno esser' eletti, e sopportati, da' quali verrà con seruato l'honesto, e quelli nò, per li quali rimarrà spento. E venendo all'attioni d'ignoranza, dico, ch' alcune similmente paiono miste, e partecipi dello spontaneo, ò diciamo del volontario, e dell'inuolontario. Percioche de gli errori, e de falli, che per ignoranza si fanno, se dopò hauerli fatti, e conosciuti, la persona si pente, sono veramente inuolontarij; mà non seguendo ad essi il pentimento, non si possono chiamar volontari, non essendo stati conosciuti dall'agente, mentre operaua; non si posson però nè anco dire contra la volontà sua; poiche non s'è pentito, e non sono contrari al suo volere; onde con vn terzo nome atto, ò ver' attioni non volontarie si potranno chiamare. E la difinitione, c'habbiamo data allo spontaneo, si adatta similmente, à chi opera per ira, e per cupidità. Percioche cotali agenti hanno il principio dell'operatione in se stessi, e conoscono tutte le circostanze. La onde è falso, che l'operationi da ira, ò da cupidità prodotte siano non spontanee, e massimamente perche seguirebbe, che le bestie, e i fanciulli, che d'ordinario operano per cotali affetti, non operassero mai spontaneamente, come si vede. Oltra di ciò se le cose, che dall'ira e dalla cupidità deriuano, sono non spontanee; tanto l'operationi buone, quanto le catiue, che da esse veranno, saranno non spontanee. E se non parrà da concedere, che le buone siano tali, dando in esse il consentimento l'operante, e si dirà, che le buone siano spontanee, e le catiue nò; sarà sciochezza, nascendo così queste, come quelle da principio interno senza mouente, ò forza estrinseca. Oltra di ciò d'alcune cose naturalmente, e lodeuolmente ci dobbiamo adirare, come dell'ingiurie, ch' à noi, & à nostri vengono fatte, per le quali possiamo perdere la vita, ò la riputatione. E dobbiamo insieme desiderare moderatamente le ricchezze, e gli honori, essendo necessari al viuer ciuile. La onde se le cose naturali, che lodeuolmente possiamo, e debbiamo operare, sono spontanee, è chiaro, ch' alcune operationi da ira, e da cupidità prodotte sono spontanee contra quello, che per l'altra parte s'affermaua. S'aggiunge, che le operationi non spontanee sono con molestia, e quelle, che vengono da cupidita, sono con piacere. Oltra di ciò se l'operare per ira, ò per discorso fossero differenti, perche questo fosse spõtaneo, e quello non spontaneo; seguirebbe, che l'vno si douesse, e potesse fuggir solamente, e l'altro nò. E così doueremmo, & potremmo fuggir solamente i falli, che procedessero dal discorso, e non quelli, che venissero da ira, per non essere in nostro potere, cosa lontanissima dal vero. Percioche così gli vni, come gli altri sono da fuggirsi, & è in nostra potestà il

fallo:onde non essendo in essi cotal differenza, non possiamo dire, che gli errori, e i mancamenti per ira siano non spontanei, e quelli per discorso spontanei. Mà si come i peccati, che dall'Anima ragioneuole deriuano, sono ne gli huomini, per esser ella parte di noi; così i falli cagionati da ira, e da cupidità sono in noi, e spontanei; essendo affetti humani, e non punto inuolontarij. E tanto sia detto dello spontaneo, e del non spontaneo. E passiamo al consultabile, & à quello, che cade in consiglio.

Del Consultabile. Cap. V.

HOra essendo ogni cosa, che veggiamo dalla necessità, ò dalla Natura, ò vero dalla Fortuna, ò da opera humana prodotta, dobbiamo stimare, che'l consiglio sia d'alcuna di queste. E consigliandosi l'huomo di cosa, che si deue operare, è da dire, che'l consiglio non cada sopra quello, che viene da necessità, ò nasce dalla Natura, ò dalla Fortuna. Percioche cotali cose hanno i principij, e i fini dalle proprie cause dipendenti, & non da noi. La onde il consiglio sarà intorno all'operationi humane. E conciosia che di queste alcune siano similmente necessarie, come le scienze, e i principij, & le propositioni di tutte l'arti, e facoltà; sopra di quelle non possiamo dire, che cada il consiglio. Talche rimane, che s'impieghi intorno alle cose agibili: e dico agibili; percioche di quelle, che vengono sotto il senso, e sono fatte, non occorre dubitatione, nè consiglio. Poiche sè così fosse; ne gli animali irragioneuoli, che dal senso si gouernano, haurebbe luogo anco il consiglio, e la ragione. Mà ogni sorte d'agibile non è poi consultabile. Conciosiache le cose chiare, e di poco momento non ricerchino discussione, nè similmente quelle, che, se bene sono agibili, non appartengono à noi. E perciò veggiamo, che le cose agibili al Tartaro non sono consultabili all'Inglese; e l'uno non consiglia quello, ch'appartiene all'altro; mà sopra quello agibile l'huomo si consiglia, ch'è suo interesse, & è agibile ad esso, & è importante, & il cui successo è incerto, & indeterminato, se bene il più delle volte segue in vn de' modi, ch'è stato discorso, e preueduto da gli huomini prudenti. Percioche se di rado auuenisse, non apparterrebbe à noi, mà alla Fortuna, e sarebbe opera sua. Doue l'agibile è di cosa, che da noi può esser fatta, & il più delle volte ottiene il suo fine, & è nostro interesse, come s'è detto. E così nelle cose graui, e di grandissimo momento, per esser incerte così fatte materie, si ricerca il conseglio de gli amici, essendo più ageuole, che molti veggano tutte le difficoltà, nelle quali può incontrare il negotio, e vi trouino rimedio, che vn solo. E mentre alcuno consiglia Principe, ò altri, piglia la cosa come propria, e perciò in vn certo modo è ancora agibile à lui, vestendosi la persona del consigliato. E quindi il Consigliere deue esser' amico, accioche amando, chi gli chiede il consiglio, reputi l'interesse proprio. E colui similmente, che si consiglia vsando il mezo dell'amico, pare, che per se stesso in ciò operi, poiche l'amico è vn altro noi, è pigliando il suo consiglio, ce ne seruiamo, come di cosa nostra. E perche'l fine è quello, che ci proponiamo da conseguire, e non è indirizzato ad altro, e non è perciò agibile, mà tutte l'altre cose sono agibili per lui; si vede, che del fine l'huomo non si consiglia, mà de i mezi, ch'ad esso conducono. E conciosia che'l consiglio sia vn discorso, nel quale veggiamo principio, mezo, e fine; sarà conueneuole considerare, come proceda, donde cominci, e doue finisca. L'huomo dunque propostosi il suo fine, come il Capitano la Vittoria, riguarda tutti i mezi, per li quali può ottenerla, e scorgendone molti, mira, qual sia il migliore, & il più ageuole, e presupposto, che sia quello dell'armata, qui fermando il consiglio, comincia ad eseguire con apparecchiare i legni per le galee, le ciurme, & i soldati per guidarle, e combattere. In maniera, che'l principio del consiglio nasce dal riguardo, c'habbiamo al fine, e si ferma nell'ultima risolutione del discorso, dou'è necessaria l'operatione, e dalla parte, ch'è stata l'vltima nella sua intentione, comincia ad eseguir l'Impresa. E così apprestata l'armata camina al suo primo principio, conducendosi à combattere per ottener

 la vittoria,

la vittoria; onde quello, che fu primo nella intentione, viene vltimo nell'esecutione. Talche la persona nel consigliarsi, mouendosi dal fine, e venendo all'operatione, e dalla operatione ritornando al fine, somiglia al Matematico, il quale da i primi principij deducēdo di mano in mano le sue conclusioni, ritorna per le medesime conclusioni à gli stessi principij, & in quelli s'acqueta. Se ben' il medesimo Matematico non si moue poi ad operatione estrinseca, e bastagli ridurre le sue vltime conclusioni à i primi principij, per comprendere dalla buona corrispondenza, c'hanno con essi, la verità loro. Doue chi consiglia è indirizzato all'operatione estrinseca, e comincia, e termina nel fine; perch' indi scorge la bontà de mezi, co' quali deue operare. Et accadendo, che nel consiglio si peruenga à mezo, che non si possa conseguire, come sarebbe al Capitano l'armata, si lascia il pensiero dell'impresa. E questo manifesta, che ci consigliamo solamente delle cose, che sono in nostro potere, come già s'è detto. Habbiamo dunque veduto, che'l consultabile, e quello, che cade in consiglio, è agibile à noi per conseguire vn' fine, che ci habbiamo proposto. E perciò il consiglio, faticando intorno à cotali agibili, trauaglia propriamente intorno à mezi, & à gl' instrumenti alla quantità, e qualità loro, al modo, e tempo da ottenerli, & vsarli. E così è vn ricercamento, ò diciamo discorso fatto sopra cose diuerse agibili, e possibili à noi; il successo delle quali è difficile da essere congietturato, e le più volte riesce in vn de modi, che vengono proposti da prudenti. Discorso dico fatto per eleggere il migliore di essi agibili da conseguire il fine proposto. In maniera che il consultabile è quello agibile in quanto à noi, che nel consiglio può esser' eletto per migliore fra gli altri, che sono proposti, per conseguire l'intento. Essendo adunque il consultabile quello agibile, che può esser eletto, appare, che l'eleggibile, & il cōsultabile sono l'istessa cosa. Percioche possiamo veramente dire, che'l consultabile è agibile, hauendo veduto, che ci consigliamo solamente delle cose, che sono in nostro potere, e che possiamo fare, e non fare. E l'agibile è parimente eleggibile; poiche potendo esser da noi operato, può anco esser' eletto; e se non cadesse sotto elettione, non verrebbe similmente in operatione. E scambieuolmente, perche l'eleggibile è agibile, posciache se non si potesse fare, & operare, non sarebbe eleggibile, essendo indirizzata la elettione all'attione, & essendo l'agibile consultabile, poiche potendosi operare in diuersi modi, può riceuere il discorso, e l'essamine sopra di essi, per ritrouar il migliore; segue, che'l consultabile sia eleggibile, e l'eleggibile consultabile. Et auuenga c'habbiamo mostrato il consultabile propriamente detto, e eleggibile esser la stessa cosa in sostanza, tuttauia sono differenti ancora per diuersi riguardi, à i quali sono riuolti. Percioche il consultabile non è eleggibile determinato, nè risoluto, e si può dire in potenza eleggibile, & è sottoposto al discorso, accioche lo giudichi, s'è buono, ò vero catiuo, & essendo buono, s'è migliore di quanti vengono proposti. E l'eleggibile è stato giudicato, & accettato nel discorso per migliore di tutti li consultabili, che sono venuti in consiglio. Percioche nasce all'hora l'elettione, & il cōnsultabile diuenta eleggibile, quando la persona con l'Intelletto pratico hà ritrouato il mezo opportuno da operare, e l'hà giudicato migliore di tutti quelli, che sono venuti in consideratione, & hà in suo potere il principio del mouimento, & il mettere all'atto cotal mezo; e così l'Intelletto peruenuto col discorso à termine simigliante, ferma il consiglio. E perche l'huomo è come vn' misto, che nella parte ragioneuole somiglia le sostanze diuine, e nell'irraggioneuole le bestie (come s'è già detto) il consiglio paragonando l'huomo alle nature diuine scuopre la nostra imperfettione: percioch' esse nelle operationi loro non prendendo errore, non hanno d'alcun discorso, nè cōsiglio bisogno. Ma à noi per esser' incerti, & offuscati da grandissima ignoranza, come à ciechi, e di mestiero del discorso, e del consiglio nelle nostre attioni, quasi di bastone per attastare il terreno, doue siamo per passare; con metterci sopra quella strada, che sentiamo più stabile, e salda. E doue da questa parte paragonandoci con le sostanze diuine, il consiglio ci mostra molto imperfetti, dall'altra riguardando gli animali irraggioneuoli si conosce

l'eccellenza,e superiorità nostra. Percioche gli animali irraggioneuoli seguendo solamente il senso,viuono inconsideratamente,e non si partendo dal presente,non possono prouedere in somma eccellenza à i loro bisogni per l'auuenire,con ageuolarsi le cose buone, e ripararsi compiutamente dalle catiue. Mà noi con l'aiuto del discorso, e del consiglio, seruendoci della memoria delle cose passate,preuediamo quelle, c'hanno da uenire,e ritrouiamo riparo alle catiue,e dispositione,& ageuolezza alle buone. Così fra gli huomini chi con manco consiglio procede nell'attioni sue, ouero è sopra tutti diuinissimo, ò stoltissimo. Percioche nell'imprese importanti,e malageuoli, comprendendo in vn'istante i mezi buoni, sà farne retta elettione, ò reggendosi solamente col senso, è al tutto inconsiderato precipitoso, e pazzo.

Dell'elettione. Cap. VI.

Passiamo hora all'elettione, & veniamo à cercare l'essenza sua co'l distinguerla dalle cose,che la simigliano: e prima da quello, che s'è discorso, raccoglieremo, ch'essendo ella in nostro potere,è spontanea,auuenga che non sia l'istesso,ch'è lo spontaneo. Percioche lo spontaneo è più vniuersale; e l'habbiamo commune co' fanciulli, e con le bestie, come dicemmo; mà l'elettione è propria degli huomini. E le cose, che facciamo all'improuiso,sono spontanee; e quelle,che vengono da elettione, presuppongo il consiglio,nè comportano d'esser fatte all'improuiso talmente,che siano senza discorso. E però l'ira non è elettione,poiche s'accende all'improuiso,e senza consiglio in guisa, ch'è turbare,e breue pazzia. E per altra ragione ancora non è elettione nè ira, nè cupidità; percioch'elle sono affetti,che cadono negli animali irraggioneuoli,e l'elettione nò. E se fosse cupidità,seguirebbe,che l'incontinente,ch'opera per essa, operasse per elettione; & iscambieuolmente,che'l continente,il qual opera per elettione,operasse per cupidità, la qual cosa è falsa; percioche l'incontinente opera per affetto, e per cupidità, mà non per elettione;e'l continente opera per elettione,e non per affetto. E da quello,che prouiamo nel continente,si vede che l'elettione non è cupidità. Percioche nella sua battaglia non veggiamo la cupidità del piacere,che lo trauaglia, e vorebbe superarlo, essere combattuta da cupidità alcuna: mà il solo discorso,e la sola ragione, e l'elettione l'è contraria:il che non sarebbe,quando la cupidità,e l'elettione fossero la stessa cosa. Similmente la cupidità fatica intorno al giocondo,& al molesto,e l'elettione intorno al buono, & al catiuo,all'honesto,& al dishonesto. Nella medesima maniera l'elettione non è la volontà,benche le sia molto vicina,e concorta con lei,come appresso vedremo. Poiche la volontà s'estende alle cose impossibili, e l'elettione nò. Et auuenga che risguardi ancô le cose possibili,nondimeno molte volte non sono possibili à noi, come auuiene quando siamo alla guerra,e desideriamo, che'l nostro essercito vinca quello de' nemici. Oltra di ciò la volontà nelle nostre attioni riguarda il fine,e l'elettione considera i mezi, che possono conduruici. È parimente chiaro,che l'opinione non è elettione,estendendosi l'opinione non solo alle cose,che sono in nostra potestà,mà à quelle ancora, che non vi sono; e le differenze dell'opinione sono l'esser vera, ò falsa,e dell'elettione buona, ò cattiua. E quello,che diciamo dell'opinione,cauato dal secondo capitolo del terzo dell'Ethica, che s'estende tanto alle cose,che non sono in nostro potere, quanto à quelle,che vi sono; non è contrario al testo centesimo cinquantesimo terzo del secondo dell'Anima,nel qual viene affermato da Aristotile, ch'ella non è posta in noi. Percioche se bene nell'Ethica egli dice,che l'opinione è intorno alle cose,che sono in nostro potere,non si può tuttauia conchiudere di qui, ch'ella sia in nostra potestà talmente, che possiamo hauer opinione delle cose à nostra voglia,formandola assolutamente dalla nostra volontà. Posciache l'opinione giudicando delle cose,conuiene,che caui il giudicio dall'essere d'esse, & non è come l'imaginatione,la quale può formarsi imagini,e simulacri comunque le piace.

E non

E non solo è poi differente in vniuersale l'opinione dall'elettione; mà niuna particolar opinione di cosa agibile si può dir' anco, che sia il medesimo con l'elettione. Percioche dall'eleggere questa, ò quella cosa buona, ò catiua siamo insieme buoni, ò catiui; ma dall' hauer solamente particolar' opinione di alcuna cosa, che sia buona, ò catiua, non prendiamo però la medesima qualità. E così all'elettione segue l'abbracciare, o il fuggir qualche cosa; il che non segue all'opinione, mà ella si ferma nell'estimatione, e nel giudicio, che fà della cosa proposta, se sia buona, ò catiua, non passando poi à pigliarla, ne à fuggirla; non essendo ciò suo proprio. E che siano differenti, si conduce parimente dal vedere, che sono lodate non per le stesse qualità, mà per diuerse, l'elettione per essere buona, e retta, e l'opinione per esser vera. E la retta elettione è delle cose, di che habbiamo certezza, che sono buone, & di che siamo risoluti; e quãto maggiore è la certezza della bontà loro, tanto più sono eleggibili; mà l'opinione è di quelle, che ci sono sempre incerte. Oltra di ciò se l'opinione, e l'elettione fossero l'istesso; doue fosse buona opinione, quiui sarebbe anco buona elettione; la qual cosa è falsa. Percioche molti catiui hanno buone opinioni, e discorrono bene, e poi s'appigliano al male, e fanno pessima elettione. E se vogliamo dire, che'l giudicio, il quale vien fatto del consultabile, che sia eleggibile, nasca da opinione; seguità, ch'ella procederà all'elettione; e non farà per così fatta ragione ancora la medesima cosa con lei. E in somma, per mostrar più chiaro, come nasca l'elettione, e che cosa sia, dico, c'hauendoci proposto il fine, cerchiamo i mezi per ottenerlo, e questi venendo posti inanzi all'Intelletto pratico dal senso interiore, dalla memoria, e dalla fantasia, egli discorre sopra d'essi, e si consiglia, e conosciuto, e giudicato, qual sia migliore, l'appetisce, e vuole; ò diciamo, che muoue la volontà à piegarsi, & à voler quello, c'hà giudicato il migliore, & à darui il consentimento. Procedendo in ciò l'Intelletto, come soleano già i Rè de' Greci co' popoli loro. Percioche nella maniera, che vien raccontato da Homero, proponeuano ad essi, e dauano ad accettar quello, c'haueano risoluto nel consiglio esser migliore. Conciosia che la volontà habbia l'istesso risguardo verso l'Intelletto, che tiene il popolo verso il suo Rè, e non habbia discorso, nè giudicio, ma segua il discorso, & il giudicio dell'Intelletto. La onde nascendo l'elettione dalla volõtà, quando consente à quello, ch'è stato consultato, e risoluto dall'Intelletto, e l'appetisce; si potrà dire, che sia vn' appetito volontario; dico volontario, perche non è semplicemente appetito, mà è della volontà, ch'è propria dell'huomo: che se fosse semplice appetito; l'elettione caderebbe nelle bestie. E perche la volontà può essere ancora delle cose impossibili; si dee aggiungere, ch'ella è appetito volontario di quello, ch'è stato risoluto nel cõsiglio, e questo è agibile à noi, come s'è veduto. Possiamo dir' anco, che l'elettione sia vn' Intelletto appetitiuo, ouero vn' appetito intellettiuo. Dico appetitiuo, percioche l'Intelletto mosso dal suo oggetto non appetisce, ne elegge, mà conosce semplicemente, & intende; mà intesa, e conosciuta, c'hà poi la cosa esser buona, si muoue à volerla, e così l'appetisce, non come conosciuta, e come vera, perche, s'è già detto, che l'intende, e di questa maniera è in esso; mà si piega à volerla, come buona ad ottenere il suo fine; poiche ciò e fuori di lui, e gli bisogna; E da cotale appetito in così fatta maniera disposto nasce l'elettione. Talche concorrono in essa quasi due moti, il primo dalla cosa all'Intelletto, che come oggetto hà forza di mouente immobile, e di ridurlo dalla potenza all'atto, e farlo intendere. Il secondo è dall'Intelletto alla cosa, la quale essendo stata conosciuta, e giudicata buona da esso, è bramata dal medesimo come fine. Onde la cognitione, c'hà origine dalla cosa nell'Intelletto, vien quasi reflessa, e ritornata da quello sopra la medesima cosa, passando da cognitione in appetito d'essa. Ouer diciamo, che l'Intelletto considerando la cosa come oggetto, si serue della potenza cognitrice, e considerandola come fine, si serue dell'appetitiua, la quale di sua natura non conosce, mà segue, come s'è detto, la cognitione, & il giudicio. E di qui si vede, perche l'elettione sia Intelletto appetitiuo, e la cagione, onde si possa chiamare parimente appetito intellettiuo. Percioch' ella non è

semplice appetito, conciosiache potrebbe esser del senso, e conuenire alle bestie; ma è di quello, ch'è stato consigliato, e per ciò è dell'Intelletto, da cui è venuta la consultatione, & il giudicio. All'elettione adunque precedono d'ordinario gli atti de' sensi esteriori, che conoscono gli oggetti; & à questi seguono quegli del senso commune, e della fantasia, che togliendo da essi le forme, e l'imagini de' medesimi oggetti, gli appresentano all' Intelletto attiuo, il quale giudica, se sono buoni, ò catiui; e dal suo giudicio si muoue la volontà, & à questo finalmente consentendo l'appetito sensitiuo, l'huomo li segue, ò fugge, come l'Intelletto hà giudicato. E tanto sia detto per hora dell'elettione.

Della volontà. Cap. VII.

EPerc' habbiamo conchiuso, ch'all'elettione concorre l'appetito volontario, che volontà è ancora chiamato, sarà conueneuole dire alcuna cosa più particolarmẽte d'essa, essendo ella ancora vn' principio delle nostre attioni. E adunque la volontà del fine, percioche ci mouiamo à volere quello, ch' è bene, e questo è il fine. Mà s'ella si proponga il vero, ò l'apparente bene, & à quale sia indirizzata, non è chiaro. Conciosiache il dire, che si voglia solamente il vero bene, & che questo sia fine della volontà, mostrerebbe, che i catiui non hauessero volontà, non bramando fin buono; e s'hauessero volontà; il fine buono, & il catiuo sarebbono vna stessa cosa; percioche in quanto fine, & oggetto della volontà, sarebbe buono; mà come oggetto di persona maluagia, sarebbe catiuo. E se venisse detto, che quello è fine della volontà, che par bene à ciascuno; seguirebbe, che la volontà non sarebbe inditizzata à fine alcuno naturalmente buono, mà che'l fine d'essa fosse solamente buono, ò catiuo secondo la relatione, & il risguardo delle persone; come chi dicesse, che niun cibo fosse assolutamente sano, mà secondo la diuersità delle cõplessioni, alle quali s'applicasse. Talche il medesimo fine potrebbe esser' insieme buono, e catiuo, secondo che da persone diuerse, e contrarie fosse bramato, ò dalla medesima persona diuersamente disposta. E perche ciò è sconueneuole, e si troua alcun fine, che di sua natura è buono, & altro nò, come anche nella Medicina altri cibi naturalmente sono buoni, & altri nò, è se come questi sono, così quelli possono essere ageuolmente bramati; conuerrà dire, che'l fine della volontà di ciascuno sarà quello, ch' a ciascuno parrà bene; & assolutamente quello sarà secondo la natura desiderabile, e buono, che sarà vero bene, e parrà tale al prudente, e virtuoso, e della volontà del catiuo sarà fine quello, ch' ad esso parrà bene. Dico, che'l fine per natura buono, e desiderabile dalla volontà sarà quello, che così verrà giudicato dal virtuoso; percioche in ogni habito, à cui sono inditizzate naturalmente le potenze dell'Anima, & del corpo nostro, si trouano alcune cose honeste, e diletteuoli, che sono sue proprie, delle quali il virtuoso è ottimo giudice, essendo egli norma, e misura dell'attioni humane, e sapendole così rettamente giudicare, come l'huomo sano di gusto giudica rettamente de' sapori buoni, e catiui. Mà per auuentura si potrà dubitare, come sia vero, che la volontà sia del fine, hauendola noi attribuita alle cose elegibili, che riguardano il mezo. Diciamo adunque, che la volontà essendo semplice appetito, non hà in se consiglio, nè discorso, e piegandosi solamente à quello, che dall'Intelletto è stato discorso, e giudicato, non può faticarsi intorno à i mezi per mirare quale, come migliore, ò peggiore, sia da esser' eletto, ò rifiutato. Ma' perche nelle consulationi rimane il miglior consultabile da eleggersi, e questo ha' in essa ragione di fine, & è necessario appeterlo; però la volonta' piegandosi al giudicio, & al discorso dell'Intelletto, l'appetisce non come mezo, ma' come fine della consultatione. In maniera che la volõta' riguarda sempre il fine assoluto, & vltimo, ouer quello, c'ha' ragione di fine. E perciò non è de' mezi in quanto consultabili, ma' in quanto appetibili. E ritornando dico, che la Virtù essendo habito elettiuo secondo la retta ragione, è necessario, che produca le sue attioni spontanee, e con elettione. E quello, che siano cotali cose, s'è gia' veduto.

Del

Del nascimento delle Virtù particolari. Cap. VIII.

POiche s'è discorso della Virtù vniuersale de' costumi, e dichiarata la sua diffinitione; segue, che veniamo alle Virtù particolari, e mostriamo similmente il nascimento, le proprie materie, e soggetti loro così alla grossa, per trattarne poi più distintamente, con vedere, che cosa siano, & come s'acquistino. Per cagione adunque di ciò è necessario ricordarsi di quello, c'habbiamo già diuisato, che la Natura per la nostra conseruatione ci hà dato l'affetto concupiscibile, e l'irascibile, l'uno per abbracciar le cose gioueuoli, e necessarie sì al mantenimento nostro, e dell'indiuiduo, come della specie; e l'altro per difenderci dalle nocjue con resister loro, e sostenerle, e per ribatter gl'impedimenti, ch' al nostro bene potrebbono recar trauaglio. Per la qual cosa, considerando l'huomo come animale semplicemente ragioneuole, egli hà la sua intentione riuolta à moderar quei due affetti, ch'alla sua salute sono destinati; e dal concupiscibile moderato, viene la Virtù della Temperanza, e dall'irascibile la Fortezza. E conciosiache la persona possa esser da altri molte volte offesa, non solo per le cose, ch' al mantenimento della nostra vita, come ad animali ragioneuoli ci bisognano, mà ancora in quelle, che come à ciuili sono necessarie, quali sono la robba, l'Honore, e simili; & alcuna volta con alcuni, & in fine à certo segno sia lecito adirarsi, & alle volte non conuenga, e si possa errare nel più, e nel meno; quindi è nata la Virtù della Mansuetudine. E così perche l'huomo è animale ragioneuole, e ciuile, & è costretto à desiderar le cose al mantinimento suo, che in quanto tale gli si ricercano, e nella ciuiltà sono necessari i beni esterni per seruirsene, come per materia, & instrumenti delle virtuose operationi; e frà questi veggiamo principalissimi la robba, e li honori, & intorno à cotali cose occorrono alle volte alcune operationi ordinarie, e picciole, & alle volte straordinarie, e grandi; quindi per regola delle spese picciole è ritrouata la Virtù della Liberalità, e delle grandi la Magnificenza. E similmente per li piccioli honori la Modestia, e per li grandi la Magnanimità. E perche esercitiamo principalmente la Virtù conuersando con gli altri, e la conuersatione hà alcune sue particolari attioni, e proprietà, che da quelle dell'altre Virtù sono differenti, nelle quali si può peccare nel più, e nel meno, & esser biasmato, e lodato; possono cadere per conseguente sopra sì miglianti attioni vitij, e Virtù; com' hora vedremo. Dico dunque, che gli huomini amando la conuersatione, e la compagnia desiderano la beneuolenza l'uno dell'altro; percioche senza beneuolenza non conuersarebbono insieme. E conciosiache 'l dar segno d'amare, e di stimare altri, faccia, ch' altri similmente ami, e stimi noi; di qui viene, che nel primo incontro, che gli huomini si fanno, con atti esteriori danno segno d'honorarsi l'uno l'altro, & insieme d'amarsi. Percioche colui, c'honora il compagno, mostrando di conoscerlo meriteuole, dà insieme à credere, che l'ami. E perche in questi atti estrinseci, che cerimonie vengono detti, la persona può passare il mezo, & eccedere, e può ancora mancare, & esser difettiua, e quegli è chiamato affettato, e questi scortese; è chiaro, che vi è parimente il mezo, e la Virtù, la quale vien detta Cortesia, come a suo luogo più à pieno mostraremo. E posciache le cerimonie, e i riceuimenti siano come dispositioni al commercio, e da essi si venga al parlare, & in ciò possa la persona similmente eccedere, o mancare, ò star nel mezo; quindi vengono i vitij della Taciturnità, e della Ciarlerìa, & insieme la Virtù dell'Affabilità. E conciosiache nel ragionare si possa peccare non solo col troppo tacere, ò col souerchio parlare, mà cõl'apportare anco più, e manco piacere al compagno di quello, che conuiene; ne risorgono i vitij della Spiaceuolezza, e dell'Adulatione, e per consegueñte ne nasce la Virtù della Piaceuolezza. E perch' occorre infinite volte parlare di se stesso, e la persona può innalzarsi, ò abbassarsi fuori del douere, e può contenersi nel mezo; quì si scorgono i vitij dell'Arroganza, e della Dissimulatione, e la Virtù della Veracità. E di più hauendo l'animo nostro alle volte bisogno di riposo, e di ricreatione con ritirarsi

dalle

dalle cose seuere alle burle, & alle facetie, e potendosi peccare nel più, e nel meno, & anco stare nel mezo; si veggono in così fatto soggetto i vitij della Rusticità, & della Buffoneria, e la Virtù dell'Vrbanità. E perche nella conuersatione è necessario sapere alcune cose dell'essere, e dello stato delle persone, frà le quali si viue, per non cadere in errore, ragionando, e trattando con loro; & alcune altre non s'hanno da cercare; intorno ad esse sono i vitij della Curiosità, e della Trascuraggine, e la Virtù dell'Accuratezza. E finalmente essendo l'huomo sociabile, e ciuile, e la compagnia, & il commercio conseruandosi col dar' à ciascuno quello, che gli conuiene, di qui nasce la Giustitia.

Se tutti gli affetti, e tutte l'attioni sono capaci di Virtù. Cap. VIIII.

DA quello, che s'è conchiuso, si potrà vedere, come le Virtù morali vertono intorno à gli affetti, & all'attioni. Conciosiache mouendosi gli affetti da gli oggetti, che vengono presentati à i sensi, e quindi douendosi operare, e venire all'attioni, è necessario, che gli affetti siano moderati primieramente, e di poi che siano regolate insieme l'attioni, che da essi dipendono. Poiche l'attioni altro non sono, che l'operationi, che nascono da gli affetti, mentre sono congiunte con la ragione retta, ò non retta, che sia; che vale quanto il dire, che sono operationi dependenti assolutamente dalla nostra elettione. Et auuenga che gli affetti moderati producano l'attioni moderate, e l'attioni di così fatta sorte presuppongano scambieuolmente gli affetti moderati, & in ciascuna Virtù si veggano congiunti; nondimeno diciamo alcune Virtù faticarsi intorno all'attione, & alcune altre intorno à gli affetti per rilucere, e manifestarsi alcune più ne gli affetti, & alcune altre molto più nell'attioni; come si vedrà, discorrendo delle medesime Virtù particolarmente. Alla qual cosa verremo dopo hauer considerato prima, se tutti gli affetti, e l'attioni sono atte al mezo, & ad habito virtuoso; poiche habbiamo detto, che le Virtù s'affaticano loro intorno. E venendo prima à gli affetti dico, che se ne trouano di trè specie. Percioche alcuni non sono di natura nè buoni, nè catiui, per li quali dicemmo, che la persona non era biasmata, ne lodata. Altri racchiudono in se maluagità, e Vitio; e tale è l'Imprudenza, e l'Inuidia. Conciosiache non si possa dar grado di mediocrità, nè tempo alcuno in cotali affetti, che sempre non siano catiui, e biasimeuoli. Altri finalmente sono lodeuoli assolutamente, ò in alcuni, & ritenendo non sò che di dispositione buona di più dell'ordinario affetto, (come auuertisce l'Interprete Greco) somigliano à la Virtù; e di questa sorte è la Vergogna. E per la Vergogna hora non intendo quella dimostratione, che si fà dell'altrui demerito, opposta all'Honore; mà intendo timor d'infamia detto Verecondia, simile al timore delle cose terribili, che possono apportar la morte; poich'amendue commouono, & alterano il corpo, se bene in diuerso modo. E sono differenti; perche'l timore delle cose terribili, cacciãdo il sangue al soccorso del cuore in difesa della sede dell'Anima, e della vita, ne fa impallidire, lasciando l'estreme parti esangui; e l'altro volendo coprirne dal disonore, che ne soprasta, manda il sangue quasi per velo alle parti superficiali del nostro volto; e questo nasce per dubbio del proprio mancamento, e quello dal pericolo della violenza altrui, che senza propria colpa ne può offendere. Hora l'affetto della Verecundia è lodeuole, ma non assolutamente. Percioche essendo perturbatione in quegli atti ò presenti, ò passati, ò futuri, che pare ci apportino infamia per proprio difetto, mostra, che non conuiene al Virtuoso. Conciosiache hauendo egli l'habito della Virtù, è certo di non commettere, nè d'hauer commesso mancamento, nè di douerui incorrere nell'auuenire, onde debba vergognarsi così nelle cose, che per natura loro sono brutte, come in quelle, che per ragioneuole opinione accettata dal Mondo sono riputate tali: Poiche non ogni opinione deue essere stimata dal Virtuoso, mà quella, ch'è giustamente accettata, ò che il contrauenirle può partorir disordine, e scandalo. Dico, che'l Virtuoso non haurà mai timor d'errare, e che la Verecondia non può cadere in esso; e se vi cadesse, sarebbe

se,sarebbe con presupposto,e conditione,ch'egli douesse essere spontaneamente; perche d'altra maniera di ragioneuole difetto non si può temere,la qual cosa è impossibile a lui. La Verecondia dunque non si troua nel Virtuoso, e non è similmente lodeuole nel Vecchio. Conciosiache la lunga sperienza lo debba hauer fatto accorto in guisa, che deue conoscere le cose brutte,e lasciarle,e per conseguente non hà da temere d'infamia, non essendo per eleggerle. Ma è ben lodeuole ne' giouani;perche essendo nella strada della Virtù,e non l'hauendo acquistata,temono à ragione per l'inesperienza loro d'errare,e di poter riportare infamia,massime viuendo nelle continoue perturbationi, che 'l sangue infiammato cagiona loro. Là onde la Verecondia li frena,e ritiene da i falli, ne' quali per lo furore dell'età,e per l'inesperienza sarebbono per traboccare. Talche mostra buona dispositione nel giouine,che sia indirizzato alle Virtù, temendo l'infamia delle cose catiue;e non è affetto semplicemente buono,non essendo lodeuole in ogni età, nè in tutti. E quantunque l'Impudēza,e la Sfacciataggine sia assolutamente catiua; non segue tuttauia, che la Verecondia suo contrario sia affetto assolutamente buono, perche non sono contrari estremi,& immediati. Oltra che l'Impudenza non è intieramente affetto, poiche non apportando alteratione nell'impudente, & operando senza commotione, simiglia più all'habito, ch' all'affetto. E se vorremo poi considerare la Verecondia non come timor d'infamia per le nostre attioni catiue,mà come aborrimento delle cose brutte, che deriua dalla Virtù,ch'è in noi,e ce le fà odiare,& hauerle in horrore; sarà similmente habito,e non affetto. E se l'opinioni catiue,e false,ch' altri tengono de gli huomini da bene, e l'accuse,e calunnie, che vengono date indebitamente, apportano ad essi infamia, se bene contra il douere,e li priua di riputatione,& il Virtuoso deue ciò fuggire, e temere,come contrario all'Honore;non è dubbio,che cotale Verecondia ragioneuolmente si trouerà in tutti gli huomini Virtuosi,e molto più,che ne' Giouini,quanto sono più d'essi amici delle cose honeste,e sono nemici,e cōtrari alle brutte;come si caua da quello,ch'è auuertito da Alessandro nel ventesimo primo capitolo del quarto delle sue Questioni. E così fatta Verecondia tanto sarà diuersa dalla già detta,quanto l'habito assolutamente lodeuole,ò la proprietà,che l'accompagna,è differente dall'affetto, ch' è lodeuole conditionatamente. Ma si ritrouano appresso altri affetti assolutamente buoni,che conuengono al Virtuoso;com'è l'Indignatione dispiacere delle prosperità, che succedono altrui irragioneuolmente,ò diciamo,ch' auuengono al vitioso. Percioche questo effetto di Giustitia,ò dispositione ad essa così conuiene a' gli habituati già nella Virtù,come a' coloro,che sono in istrada per ottenerla. Et è in maniera lodeuole cotale affetto, che i Gentili gli attribuirono Deità, e ne figurarono la Dea Nemesi. Ma' perche intentione mia non è di trattare de gli affetti,se non per conoscere quelli,che sono disposti ad esser moderati,e la piena cognitione loro appartiene all'Oratore, & al Filosofo naturale all'uno, per commouerli ne gli vditori,ò per acquetarli,& all'altro per conoscere la cagione, & essenza loro in quanto deriuano dall'Anima;basterà al presente proposito hauer considerato,che se ne trouano di trè sorti,e che alcuni non sono nè buoni,nè catiui, e perciò non ci fanno lodeuoli,nè biasimeuoli;alcuni altri contengono maluagita' espressa, e sempre sono catiui;e finalmente alcuni si trouano lodeuoli ò in alcuni solamente, com'è la Verecōdia ne' Giouini,ò vero in tutti,come l'Indignatione. La onde i primi sono materia della Virtù, i secondi ne sono incapaci,e i terzi participano d'essa e quelli più,che sono assolutamente lodeuoli,per essere effetti di Virtù,ò conseguenti ad essa,e quelli meno,ch' in alcuni sono solamente lodeuoli,e sono come buone dispositioni a' gli habiti virtuosi. Ma' passiamo hormai a' considerare le attioni,le quali paiono similmente,come gli affetti, di trè maniere;percioch' alcune contengono in se bruttezza, e malitia, e sempre sono catiue come l'Homicidio, l'Adulterio,& il Furto; altre sono indifferenti come il donare,il fabricare, lo spendere,e simili,per non contenere in se bonta', ne bruttezza alcuna,& essere disposte a diuenir buone,e catiue secondo il fine, il modo, e le circonstanze, con le quali vengono

gono fatte. E ve ne sono dell'assolutamente buone, com'è (secondo l'Interprete Greco) l'ammazzare il Tiranno. Mà per auuentura sarà piu vero, o più manifesto, come nell'adorar Dio, nell'honorare i suoi maggiori, e simili. La onde diremo, che sopra l'attioni assolutamente catiue da noi primieramente raccontate la Virtù non s'affatica, essendone incapaci, e sopra l'assolutamente buone similmente non si trauaglia, ò poco, essendone gia in possesso, per essere prodotte da essa, ò per esserle indirizzate. Mà intorno all'indifferenti ella propriamente si fatica per farle con retta ragione. E perche Aristotile nel secondo dell'Ethica proponendo di voler trattare delle Virtù particolari, e discorrendo vniuersalmente dell'origine loro, ragiona insieme della Verecondia, e dell'Indignatione, e le considera come mediocrità, la prima delle quali venga riposta fra l'impudenza, e diremo fra la vitiosa vergogna, e l'altra fra l'Inuidia, e la Malignità; e nel Quarto poi, hauendo trattato di quelle Virtù particolarmente, che da esso erano state proposte nel Secōdo, venēdo alla Verecōdia, lascia di cōsidera la come mediocrita nella maniera che prima haueua accēnato, e lasciando parimente il parlare dell'Indignatione, fa dubitare della cagione, ch'a ciò l habbia indotto. E non risorge minor difficoltà nell'auuertire nel Secondo la ragione addotta in riporre l'indignatione fra la Malignità, e l'Inuidia. Percioche dichiara prima l'Indignatione cō dire, ch'ella è mezo fra i suddetti estremi, e soggiunge poco dopo, che la persona, la quale ha cotale indignatione, si duole del bene, ch'altrui succede indebitamente. E l'inuido è nell'estremo del troppo, cioè che si duole d'ogni prosperità, ch'altrui succeda degnamente, ò indegnamente, come si voglia. Et il maligno tanto si rallegra del male d'altri, e manca del dolersene; che sempre se ne rallegra. Apporta ciò dico difficoltà grandissima; percioche se la Virtù, & i vitij gli estremi, & il mezo sono intorno alla medesima materia, non si vedendo cotale communicanza, e participatione frà l'Indignatione, e la malignità, non pare, che si possa ragioneuolmente dire, che l'Indignatione sia mezo in rispetto ad essa; poiche la Malignità non è intorno alla materia dell'Indignatione. Conciosiache l'Indignatione considera solo le prosperità, ch'auuengono altrui indegnamente, e se na attrista, e la Malignità risguardando il male, ch'auuiene altrui, sia con cagione, ò senza; sempre se n'allegra. Onde non trauagliando intorno à cotale materia l'Indignatione, non si può dire, che la Malignità sia suo estremo. Venendo dunque à sciogliere la difficoltà, dico, che la Verecondia non è considerata nel Quarto, come mediocrità; perche essendo affetto, non è propriamente medio crità, nè habito. Et è chiamata nel Secondo mediocrità in rispetto de gli altri affetti, mà non assolutamente; poiche sarebbe stata Virtù. Onde douendola considerare nel suo proprio essere, nel Quarto lasciò di parlarne, come di mediocrità, e ne trattò, come d'affetto. Non ragionò per dell'Indignatione, perche mostrando le conditioni della Verecondia, accennò insieme quello, che si doueua intendere dell'Indignatione, e d'ogn'altro affetto simigliante. Conciosia che giudicandola tanto buona, quanto è atta à ritenere i Giouini da non contrauenire alla Virtù, ci manifesta, che i medesimi affetti si debbono misurare dalle Virtù, alle quali possono esser applicati. E quindi habiamo assegnata l'Indignatione alla Giustitia, e che conuenga assolutamente al Virtuoso, com'anco à chi è incaminato alla Virtù. All'altra dubitatione si risponde, che si deue aggiungere alla diffinitione dell'Indignatione vn'altra particella, con dire, che la persona per essa s'attrista delle prosperità del catiuo, e dell'auuersità del buono. Percioche con la prima s'oppone all'Inuidia, che s'attrista della prosperità d'ogn'uno, e con la seconda alla Malignità, per la quale il Maligno non si duole del mal d'alcuno, anzi se ne rallegra. Onde gli estremi, & il mezo faticheranno intorno allo stesso soggetto; e sarà loro commune. E benche nella Retorica Aristotile disgiunga l'attristarsi delle prosperità del catiuo, e dell'auuersità del buono, & attribuisca la prima qualità all'Indignatione, e l'altra alla compassione, e possiam dire, che nel danno, e nel male cagionato ad alcuno nasca la compassione per rispetto della persona, che lo patisce, e riguardando ad esso, e l'Indignatione venga dal mi-

rar colui,che produce ingiustamente mal cosi fatto;nondimeno nell'Ethica le presuppone congiunte,e sotto l'Indignatione,come vien chiaramente detto nel primo de' Magni Morali, doue si tratta dell'Indignatione. E la cagione della diuersita nasce, perch' al Morale assai è il considerar l'affetto come buono,ò catiuo,e come participe di Virtù,ò di Vitio,ò ver atto à participarne. Talche nell'Ethica non rileua mirar particolarmente le proprietà dell'Indignatione, essendo à sufficienza il chiarire, ch' è affetto buono; ma al Retore volendo mouere,ò acquetare gli affetti,è necessario considerar particolarmente le proprietà della medesima Indignatione;perch' essendo diuerse, ricercano anco diuerse considerationi per destarle,ò addormentarle;e di questa maniera verranno forse leuate le difficoltà proposte in cosi fatto proposito da gl'Interpreti. E tanto basti hauer discorso delle Virtù particolari in vniuersale,e considerato,quali affetti,e quali attioni ne siano capaci,e quali nò.

Dell'opinioni intorno all'oggetto dell'appetito concupiscibile, & irascibile.

Cap. X.

HOra perche tutte le Virtù morali presuppongono gli appetiti sensitiui moderati, che sono il concupiscibile, e l'irascibile,e molti hanno cercato di ridurre ciascuna all'uno,ò uer all'altro, quantunque Aristotile à cosi fatto particolare non discendesse, è gli bastasse di manifestar in vniuersale,che la Virtù morale risedeua,come in suo soggetto,in quella parte,ò potenza dell'Anima nostra, ch' essendo per essenza irragioneuole è ragioneuole per participatione;nondimeno poiche veggiamo molti huomini illustri tanto moderni,quanto antichi hauer in ciò faticato,e messo perciò come in obligo gli altri, che di simigliante soggetto trattano,di discorrere del medesimo,per non trascurar quello,in ch'essi hanno posto cura,non sara disdiceuole farui sopra alcuna consideratione per maggior chiarezza della verita',douendo noi essere altretanto desiderosi di essa, quanto siamo lontani dal contradir' a' chi che sia, per qual si voglia altro rispetto. Se le Virtù dunque risieggono,come in loro soggetto,ne gli appetiti,i piaceri,& i dolori de quali cercano di moderare,mirando,quali siano i dolori,& i piaceri dell'appetito concupiscibile,e dell'irrascibile,vedremo quali da quali Virtù sono moderati, e per conseguente peruerremo a' cosi fatta cognitione. E perche ciò apparira' da gli oggetti loro, posciache secondo la differenza d'essi,nascono le deuersita' delle loro passioni; verremo al quanto a' diuisarne;auuenga che da noi siano gia' stati accennati. Hanno dunque creduto alcuni, che l'oggetto dell'appetito concupiscibile sia il bene,& il mal sensibile assolutamente considerato,ch'è il piaceuole,& il molesto. E pche occorre alle volte,ch'in cõseguir cotal bene ò vero in fuggir così fatto male,in quanto eccede l'ordinaria possanza dell'animale, risorgono difficoltà,ò vero contrasti;di qui hanno affermato,che l'oggetto dell'irascibile è il bene,& il male in quanto arduo,e difficile,da che conchiudono tutte le passioni riguardanti assolutamente il bene, & il male;come il Gaudio,la Mestitia,l'Odio, e simile appartenere all'appetito concupiscibile,e quelle,che mirano il bene, & il male come difficili d'acquistare,ò da fuggire,esser dell'irrascibile;tal'è l'Audacia,la Speranza,il Timore, & altre così fatte. Altri incontrario dicono l'arduo eser' oggetto del concupiscibile, e dell'irascibile il vendicabile,ouer il punibile,& in somma la cosa,ch'offende. Altri finalmente di contrario parere tengono,che l'oggetto del concupiscibile sia il bẽ voluttuoso, appartenente al senso,& al corpo,e dell'irascibile il piacer dell'animo, l'Honore, la Gloria,la Vittoria, & oggetti simiglianti. Onde l'opinione dell'oggetto arduo, e difficile con diuerse ragioni ributtano,mostrando,che'l difficile,in quanto difficile, non è desiderabile,e non hà ragion di bene; onde non può anco formare propria ragion d'appetito, parendo,ch' aggiunghino in sostanza, che per cagion del difficile l'oggetto del concupiscibile non sarebbe distinto da quello dell'irascibile; percioche se'l difficile deue essere

oggetto dell'irascibile, essendo più malageuole il contrastar alla Cupidità, che all'Ira (come dice Aristotile con l'auttorità d'Heraclito nel capitolo terzo del secondo dell'Ethica)seguirebbe, che l'oggetto concupiscibile sarebbe oggetto dell'irascibile: oltra di ciò prouano con l'auttorità d'Aristotile nel capitolo settimo del settimo della Politica, che l'Amore appartiene all'irascibile;e con tutto ciò nell'Amore non si rinchiude ragione d'arduo,ne di difficile;e le stesse ragioni,che contra l'oggetto difficile s'adducono,contra il molesto,& alla cosa,ch'offende,si possono adattare. Noi dunque mostraremo, che l'appetito concupiscibile può riguardare alle volte l'Honore,la Gloria,e la Vittoria,& all'irascibile non è sempre concesso di farlo,e di più,ch' ad amendue alle volte è concesso, & alle volte,nò,e come,e quando:da ch'insieme si manifesteràno gli oggetti loro,& à quale appetito qual Virtù conuenga ridurre.

Che l'appetito concupiscibile alle volte mira l'Honore,e la Vittoria, e l'irascibile alle volte nò. Cap. XI.

Diciamo dunque primieramente, che'l concupiscibile trauaglia intorno al diletteuole,intendendo tanto delle cose,che per loro stesse sono espetibili; mà non necessarie,come la Vittoria,e l'Honore,quanto delle necessarie appartenenti al corpo, come l'alimento,e l'uso venereo. Percioch' essendo tutti diletteuoli nella maniera, ch'afferma Aristotile nel capitolo quarto del settimo dell'Ethica,sono del concupiscibile; com'anco viene scritto dall'Interprete Greco nel capitolo primo del sesto dell'Ethica;e di più nel secondo dell'Anima al testo vintesimosettimo Aristotile assolutamente dice, che'l concupiscibile è appetito del giocondo. Ne si può dire,che la concupiscenza contra distinta dall'Ira habbia per oggetto il giocondo toccante solo al senso,& al corpo,e che l'irascibile habbia il giocondo appartenente all'Anima l'Honore,la Gloria,& altre cose tali,valendosi dell'auttorità di Galeno,di Platone,e di Simplicio,à i quali si può aggiũgere Homero citato da Aristotile nel primo,e secondo della Retorica, dicendo,che l'Ira,il vincere,& il vendicarsi è più dolce del miele. El'Interprete Greco sopra il primo capitolo del sesto dell'Ethica dice,che l'Ira con la sua natural superbia, & altierezza suole incitarci à Gloria. Non si può(dico)intendere con tutto ciò,che la concupiscenza contradistinta dall'Ira habbia il solo giocondo del corpo per oggetto, e l'irascibile quello dell'animo, sforzandosi gli auuersarij di ribattere l'auttorità allegata del secondo dell'Anima, doue Aristotile assolutamente dice, che la concupiscenza è appetito del giocondo, con interpretare,ch'egli vsasse la voce di concupiscenza vniuersale,e che fosse commune anco all'Ira. Poiche nel medesimo testo haueua prima distinto l'appetito in concupiscenza, Ira,e volontà,e nel testo vintesimo dice,dou'è senso,quiui anco è piacere,e molestia, e doue sono questi,necessariamente vi è la concupiscenza;e se per concupiscenza Aristotile hauesse inteso cosa commune anco all'irascibile; sarebbe falso,che doue fosse senso, quiui anco fosse concupiscenza;poiche in quelle nature,che fra le piante, e gli animali sono riposti,da i Greci chiamate Zoophiti,& in molti animali imperfetti non è l'irascibile, mà solamente la concupiscibile;e però mentre Aristotile dice nel testo vintesimosettimo dou'è la potenza sensitiua,quiui anco è l'appetitiua,non vuol'intendere, che vi sia in quanto à tutte trè le differenze,nelle quali distingue l'appetito; posciache la volontà è solamẽte ne gli huomini,e l'irascibile ne gli animali perfetti. Mà per fare, che dou'è senso si troui anche appetito;basta,che vi sia vna sola differenza, ch'è la concupiscenza; e perciò nel fine del testo egli conchiuse(come s'è detto)dou'è senso,quiui anco è giocondo, e molesto; e doue questi sono,quiui è concupiscenza;e per conseguente vi è appetito; perche concupiscenza non è altro, ch' appetito del giocondo. E nel primo della Retorica hauendo primieramente distinto la concupiscenza dall'ira,& hauendo promesso di dire, intorno à quali cose trauaglia l'Ira, quando trattera de gli affetti, soggiunge, che tutte le cose,le quali

quali appaiono dilettevoli, si fanno per concupiscenza. E più oltra diffinisce la concupiscenza esser'un'appetito del giocondo; e nel distinguere le cose gioconde, ripone fra esse il vincere; dicendo non solo esser giocondo à contentiosi, ma in tutti ancora. Percioche tutti hanno la cupidità di soprastar'à gli altri, e perciò tutti i giochi sono dilettevoli; e l'esser lodato, ammirato, & adulato sono attribuiti da Aristotile à gli oggetti dilettevoli. Aggiungo, ch'egli dopo hauer diffinito la concupiscenza nel luogo allegato della Retorica soggiunge, che delle concupiscenze alcune sono senza ragione, & alcune con ragione; & alle prime riducendo tutte le corporee, come del nutrirsi, che sono fame, sete, e di ciascuna sorte di nutrimento, e delle cose gustabili, e delle veneree, & vniuersalmente di quelle, che conuengono al tatto, all'odorato, alla vista, & all'udito, & alle seconde dicendo, che sono quelle, che nascono dall'esser persuasi, e sono con ragione, è chiaro, che vi riduce anco i piaceri dell'animo. Et il medesimo vien significato dall'auttorità dell'Interprete Greco sopra il primo capitolo del sesto dell'Ethica allegato dalla parte auuersa, dicendo egli, che la cupidità col suo desiderio suol'esser incitata, accioche goda alcuna cosa gioconda, e che sia soaue à i sensi, ò perche acquisti alcuna cosa di quelle, che gli huomini sogliono possedere. Talche al concupiscibile per cotale auttorità non si riducono solamente i piaceri sensuali, mà di quelle cose ancora, che sogliono gli huomini possedere, le quali essendo contradistinte dalle sensuali, per conseguente mostra, che riguardano il piacere dell'animo, e delle cose ragioneuoli, che nel senso non hanno il fondamento loro. E venendo ad esaminar quello, che dell'irascibile è parimente affermato dalli medesimi auttori, dico, s'egli hauesse per oggetto, (com'essi vogliono) la Vittoria, la Gloria, & altre cotali cose; sarebbono oggetti communi ad ogni animale perfetto in quanto possessore di simigliante appetito; cosa tanto sconueneuole, quanto impossibile, che le bestie siano di ragione, e discorso capaci; conciosiache dou'è fine d'Honore, e di Gloria, quiui è discorso, è può ritrouarsi atto di Virtù, e massime essendo la Vittoria, e l'Honore nel numero delle cose honeste, com'è affermato da Aristotile nel primo della Rettorica. Aggiũgo, che se l'irascibile hauesse per proprio oggetto l'Honore, l'incontinente d'Honore, e d'Ira sarebbono l'istessa cosa; tuttauia son poste da Aristotile nel settimo dell'Ethica per diuerse; & ancorche l'Ira sia fondata nell'Alterezza, e Coraggiosità considerata dall'interprete Greco nel luogo allegato del sesto dell'Ethica; nondimeno non segue, che l'oggetto suo formale sia la Gloria, e l'Honore, come appresso più chiaramente vedremo. E di più, che l'irascibile non habbia per oggetto suo l'Honore, e che i piaceri dell'animo ad esso nõ siano appropriati, è da Aristotile chiarito nel capitolo decimo del terzo dell'Ethica; perc'hauend'egli della Fortezza diuisato, e passando alla Temperanza, in assegnar la cagione della continuatione, dice dopo questa Virtù, cioè dopo la Fortezza, diciamo della Temperanza; perch'amendue paiono Virtù delle parti irragioneuoli. Et hauendo detto, che la Temperanza è mediocrità intorno à i piaceri, per ritrouar i propri di essa, diuide quei dell'animo da quei del corpo, e fra quei dell'animo riponendo il desiderio dell'Honore, e delle Scienze, scriue, ch'essi non apportano passione al corpo, mà più tosto alla parte discorsiua; e conchiude cotali piaceri nõ esser quelli, intorno à i quali s'affatica il Temperante. Conciosia dunque che la Fortezza sia similmente nell'irascibile, e nella parte irragioneuole (come si fà dalla sudetta auttorità manifesto) e da tutti è concesso, e non volendo Aristotile, che'l piacer dell'Honore appartenga al Temperante, perche la Virtù sua è della parte irragioneuole, la stessa ragione contra l'irascibile valerà; talche l'Honore all'irascibile non potrà conuenire. Et il dire, che'l medesimo irascibile non habbia il molesto per oggetto nel modo discorso, fondandosi sopra l'auttorità d'Aristotile nel capitolo settimo della Politica; è ragione, per mio parere, poco salda. Percioche scriuendo egli quiui, che la potenza irascibile è quella, per cui amiamo, cauano, che l'Amore, & il dilettevole è oggetto di cotal'appetito, e non il molesto, nè il difficile; mà ciò non è d'impedimento alle raccontate opinioni; poich'Aristotile non parla in quel luogo della potenza

irascibile,

irascibile, c'habbia per oggetto l'Amore, come si vedrà, considerando il suo proponimento. Vuole dunque egli prouare quiui le conditioni, e dispositioni, che si ricercano à i Cittadini atti all'ottima Republica: e discorrendo sopra i popoli dell'uniuerso, dice, che gli Europei, & i Settentrionali hanno il vigore dell'animo, per cui conseruano la propria libertà, ma sono priui d'Ingegno, e di Prudenza, nè sono atti ad allargar l'Imperio. E ne gli Asiatici, & Orientali è Ingegno, & arte, mà non vigor d'animo. Onde non sono basteuoli per difendersi, e sono costretti à viuere in seruitù. In maniera che conchiude esser necessario à i perfetti Cittadini non esser' animosi senza giudicio, e prudenza, come gli Scithi, & i Settentrionali, nè giudiciosi senza vigor d'animo, come gli Asiatici; mà che in se racchiudano il giudicio, & il vigor dell'animo; come haueano i Greci. E perch'era opinione di Platone (come si vede nel secondo delle leggi, e nel principio del Timeo) che i custodi della Republica fossero molesti contra gl'inimici, e piaceuoli verso gli amici, e si haurebbe potuto dubitare sopra il parere d'Aristotile, che non fosse stato assolutamente necessario ne i Cittadini per la buona disciplina, e per viuer conueneuolmente insieme, il vigor dell'animo, essend' egli (secondo Platone) indirizzato à gl'inimici; rispondendo Aristotile à cotale oppositione, dice in sostanza. Il mettere i custodi come fa Platone, che siano molesti à gl'inimici, cioè, che contra loro habbiano solamente da essercitare il vigore dell'animo, è falsa opinione; poiche il medesimo vigore, e viuacità si deue similmente vsar con gli amici, essendo quello, che produce la beneuolenza, e ne fà amare. E ne dà per segno, che in così fatta potenza, e vigore è riposto il risentimento, e l'Indignatione, che prendiamo contra gli amici, quando ci offendono; quasi voglia dire, che stando nel vigore dell'animo lo Sdegno contra gli amici, quiui sia riposto il suo contrario Amore. Considerando dunque l'intentione d'Aristotile nella maniera, c'habbiamo discorso, si vedrà aperto, che per viuacità, e vigor dell'animo non si potrà interpretare in quel luogo la potẽza irascibile; perche mostrando egli la differẽza de popoli d'Europa da quelli d'Asia; e dicendo, che quelli hanno il vigor dell'animo, e questi nò, s'intendesse per vigore l'appetito irascibile, seguirebbe, che volesse dire, che gli Asiatici non hauessero cotale appetito, essendo in ciò differenti da gli Europei, che l'hanno; il che quanto sia lontano da ogni ragione è chiaro; poiche non solo niun'huomo, mà niun'animale perfetto se ne troua priuo. Quiui adunque il vigore significa la natural potenza, & ardire nell'operare, e quel furor', & impeto dell'animo così chiamato da Platone nel Cratilo, per cui sogliamo dire, che l'huomo è animoso, e coraggioso; Et è ben fondamento, e materia dell'irascibile; mà non hà la sua forma, se non quando s'applica al prender vendetta d'offesa fatta, ò per impedimento opposto, ò per danno, che sia apportato, come habbiamo discorso. Anzi possiamo parimente dire, che lo stesso vigore sia materia commune all'appetito cõcupiscibile, & applicato alle cose piaceuoli le faccia desiderate con ismisurata intensione, quale ordinariamente veggiamo ne' gioueni, che per la viuacità de gli spiriti, e del sangue bramano le cose, che desiderano, come scriue Aristotile nel secondo della Rethorica, e Cesare diceua di Bruto. La onde per l'auttorità addotta della Politica non si proua, che l'irascibile habbia per oggetto l'Amore, nè che riguardi la Gloria, e la Vittoria; nè per conseguente vien ribattuto, ch'egli habbia il molesto, & il difficile. Anzi s'è vero, che l'irascibile habbia la forma sua (come s'è detto) nell'applicarlo al molesto; coloro, ch'operano per conseguir gloria, e non sono impediti, nè offesi, non si può dire, che si mouano per l'irascibile. E questo sia breuemente detto, per mostrare, ch'al concupiscibile appetito si riducono alle volte i piaceri dell'animo, e ch'all'irascibile tutti i piaceri del medesimo animo, la Vittoria, e la Gloria assolutamente non si possono attribuire.

Quali

Quali sono gli oggetti dell' appetito irascibile, e concupiscibile. Cap. XII.

VOlendo adunque sopra gli oggetti de i suddetti appetiti con chiara, & esquisita ragione discorrere, sarà da considerare, che l'appetito cõcupiscibile accompagna, per modo tale il senso, & è seco in maniera congiunto, che doue si troua senso, quiui cotale appetito sempre si vede, & iscambieuolmente dou' egli si troua, quiui anco si vede il senso; e conciosiache tutti gli animali non siano egualmente dotati del senso, ma gl'imperfetti d'alcuni, & i perfetti di tutti; l'appetito concupiscibile corrispondente alla condition loro vien communicato ad essi. E perche vna potenza in diuerse specie riposta, delle quali vna sia superiore, e più perfetta dell'altra, ritiene nella più perfetta, e nella superiore lo stesso valore, che hà nella men perfetta, e nell'inferiore, & alcuna cosa di più per la qualità, che riceue dalla superiore, come si manifesta nell'imaginatione, che ne gli animali imperfetti è indistinta, e confusa, e ne i perfetti è distinta, e più, e meno secondo l'eccellenza delle specie loro; di quì la potenza concupiscibile in quelle nature, che fra le piãte, e gli animali risiedono, al cibo solamente s'allarga, e fuggendo il molesto si ristringe; mà in altre più nobili de gli altri sensi sopra del tatto prouedute, oltra il cibo, alle cose veneree se inclina, e di ciascun senso, e del moto seruendosi, i loro piaceri procaccia. E conciosiache cotale appetito sia di natura sua communissimo à tutti gli animali, egli anco primieramente, e propriamente riguarda i piaceri del corpo. E benche principalmente miri il giocondo, tuttauia perche vna stessa potenza si stende ad amendue i contrari, trauaglia secondariamente intorno al molesto ancora, in quanto fuggendolo hà ragione di cosa diletteuole. Dall'appetito concupiscibile, come più materiale, e commune passando la Natura all'irascibile, come à superior potenza, riserba in esso lo stesso tenore, che nel concupiscibile, e nell'altre potenze detto habbiamo, recando nobiltà sempre tanto maggiore, operatione più eccellente nella specie superiore, quanto è più degna dell'inferiore. E doue l'appetito concupiscibile è dato à tutti gli animali per abbracciar le cose diletteuoli per la loro salute, l'irascibile è concesso solamente à perfetti, per prouedere quasi con imperio alla stessa salute, combattendo, e ributtando primieramente le cose moleste, come già dicemmo, e di poi anco per valersene in acquistar il cibo, & in conseguir quelle cose, ch'alla propria specie si ricercano, e che senza battaglia, o coraggio non si possono conseguire; come si vede ne gli animali, che la vita loro con la rapina mantẽgono. E conciosiache l'irascibile sia parimente commune à tutti gli animali perfetti, in quanto nel specie loro non eccedono la cognitione de i sensi, non rimira anco altro oggetto primieramente, e propriamente, che di ribattere il molesto, il quale à cotali sensi può recare offesa. Onde l'Honore, la Vittoria, le Ricchezze, e simiglianti oggetti, che racchiudono in se discorso, si come dicceuoli non sono à gli animali irragioneuoli, così non sono dell'uno, nè dell'altro appetito primieramente, e propriamente; mà conuengono ad vna specie più nobile, e più perfetta dell'altre, qual è l'humana; & in essa le medesime potenze concupiscibile, & irascibile adattandosi alla Ragione, e da quella indirizzandosi sopra l'ordinario, che nell'altre nature ignobili non possono, s'estendono à più degni oggetti all'humanità proportionati, da cui prendono la dignità loro, talche l'una, o l'altra riguarda l'Honore, la Vittoria, le Ricchezze, e gli altri oggetti secondo la capacità, e dispositione più nobile, e più eminente, che da cotale specie riceuono. E di quì così fatti appetiti diuengono in noi di ragione, e di Virtù capaci contra la conditione, che ne gli altri animali ritengono. E perch'habiam detto, che le medesime potenze possono nella specie humana mirare, come ad oggetti loro, la Gloria, l'Honore, e la Vittoria; ciò nondimeno è dà essere procacciato in diuerse maniere; percioche doue l'irascibile conseguisce il fine suo risentendosi, e contra chi gli porge molestia combattendo, il concupiscibile all'incontro co' mezi piaceuoli alla propria natura corrispondẽti honesti, ò dishonesti, che siano, procura la Vittoria. E di quì

vengono

vengono i contrasti di Bellezza, di Continenza, di Temperanza, e de' suoi contrari, come nelle cõuersarioni de' Virtuosi, e de' vitiosi si vede; e perciò nella maniera, che gia s'è accennato, sono stati da Aristotile riposti i giochi, & il vincere fra le cose diletteuoli. Onde dall'autorità della Retorica si può confermare quello, che s'è discorso, hauendo mostrato, che delle concupiscenze alcune sono senza ragione, & alcune con ragione; talche riducendo alle prime tutte le cose corporee, mostra, che siano communi à tutti gli animali perfetti, e le seconde dicendo, che nascono dall'esser persuasi, e sono con ragione, manifestà, che sono proprie dell'huomo. E se riguardaremo le parole di Simplicio nel testo vintesimoottauo del secondo dell'Anima, potremo ageuolmente confermare con l'autorità sua il medesimo, contrario à quello, che da altri è stato allegato. Percioche questo Autore interpretando Aristotile, dice, c'hauendo egli detto, quale appetito è conseguente à tutti quegli, ne' quali è senso, ch'è la concupiscenza, e che questa non è la concupiscenza del bene, come la volontà, nè della Vittoria, dell'Honore, e della Vendetta, come l'Ira; mà ch' è cupidità del giocõdo secõdo il senso; hauẽdoui anco aggiunta la causa, ci manifesta da cotali parole, ch'Aristotile parla della Concupiscenza cõtradistinta dall'Ira, e dalla Volontà; e ne tratta sotto quella ragione, secondo la quale è commune anco all' Ostriche, à i Vermi, & à gli animali imperfetti; E non nega perciò, che la cupidità dell' Honore, e della Vittoria nell'huomo non si riducano à questa sorte d'appetito concupiscibile, auuenga che possano appartenere ancora all'irascibile congiunte col fine di vendetta, e di soprastar altrui. Talche sotto ragione di giocondo saranno del concupiscibile, e sotto ragione d'alterezza, e di soprastare conuerranno all'irascibile, e sotto ragione di buono s'attribuiranno alla volontà. La onde non vien negato, che la Vittoria, e l'Honore non siano anco della concupiscibile; mà si nega, che siano sotto le ragioni, le quali conuengono all'irascibile; E perciò Alessandro nel primo dell'Anima dice assolutamente, che l'appetito del giocondo è concupiscenza, quello di vendicarsi di coloro, che disprezzano, è dell'Ira; E l'appetito di bene con giudicio, e consiglio è volontà. E perciò quando da Platone, da Galeno, e da altri è detto, che l'irascibile riguarda la Gloria, la Vittoria, e simiglianti cose; non s'intende assolutamente di tutto l'irascibile, mà di quello, ch' è proprio della specie humana; e quando del concupiscibile dicono, che mira solamente il piacer corporeo, intendono dell'appetiro commune à tutti gli animali, che nõ è proprio dell'huomo. La onde bench' all'uno, & all'altro appetito applicato all'huomo sia commune la Gloria, l'Honore, e la Vittoria; nondimeno perche propriamente pare, che la Vittoria conuenga à chi riman superiore in alcuna battaglia contra oggetto molesto; di qui all'irascibile sono più propriamente attribuiti cotali oggetti, che al concupiscibile; auuenga che la stessa potenza (come s'è accennato) oltra il riguardare di discacciar il molesto, come cosa gioconda, ne ageuola l'acquisto anco del piaceuole, porgendo vigore da conseguir' il nutrimento, che dalla preda de gli altri animali facciamo. E perciò all'oppositione, che'l molesto, non hauendo ragione di bene, non può formar propria ragione d'appetito, si risponde, ch'in due modi secondo i due diuersi rispetti della salute dell'animale cotale oggetto può esser considerato, l'uno per vnirlo à se, come simile, & amico, l'altro per ribatterlo, come contrario, e nemico; per vnirlo non può esser considerato, perch'essendo distruttiuo, e d'impedimento, non è in così fatto modo bene; mà nell'altro, ch'è per ribatterlo per la propria salute, hà ragione di bene; onde diciamo; che'l difficile non è posto assolutamente per oggetto dell'irascibile, mà il bene sotto ragione di difficile, cioè che dà impedimento è vietato, ò da forza ritenuto; & il medesimo s'afferma del molesto, e della cosa, ch'offende. La onde il fin principale dell'irascibile, & il bene suo è la salute, e conuersatione dell'animale; e per cagione d'essa cerca immediatamente di sostener la violenza di ribatterla, ò ricompensarla contra chi hà procaciato, ò procaccia d'opprimerla, ò trauagliarla. E come non è sconueneuole, anzi è necessario, che i Soldati nella Republica habbiano per loro oggetto, hor il sostener la furia de Nemici, hor il ribat-

terla,& hor delle ingiurie loro vendicarsi;così la potenza irascibile nell'animale corrispõdendo secondo Platone à i Soldati nella Città,ritiene dicevolmente per oggetto (come detto habbiamo)il molesto,& il nociuo per sostenerlo,ò discacciarlo; E con tutto che nõ sia di sua natura piaceuole,non segue però,che l'appetito irascibile nõ li sia indirizzato. E quando à cotale oggetto gli animali non haueßero corrispondente appetito, e la conueniente potenza per opporsi,sarebbe stato mal proueduto alla salute loro dalla Natura; posciache da ogni ben' ordinario impedimento,e da men,che graue noia rimanẽdo sopprefsi,sarebbono rouinati. E queste ragioni dall'auttorità d'Aristotile sono confermate, dicendo egli nel primo della Retorica,che la fuga del male,ò di cosa,che paia male,si pone in luogo di bene;e medesimamente fra le cose diletteuoli è riposta la fuga delle molestie,e di quelle,che moleste ci sembrano. Vero è,che'l combattere essendo cosa difficile, fà che l'irascibile trauaglia bene intorno à cotali cose,come conditioni dell'oggetto suo, mà non già ch'essi siano primieramente oggetti suoi per esser conseguenti ad esso.

Quali Virtù à quali appetiti si riducano. Cap. XIII.

EDunque manifesto,che l'appetito concupiscibile,e l'irascibile possono hauer' alcune volte l'Honore,la Gloria,le Ricchezze,e la Vittoria per oggetto, & alle volte nò, e come,e perche; & insieme è chiaro, quali sono gli oggetti proprij dell'uno, e dell'altro, e le differenze loro;da che possiamo raccogliere per conseguenza i proprij piaceri, e dolori d'essi. Percioche l'istesso oggetto apporta insieme piaceri,e dolori all'uno, & all'altro appetito,mà per diuersi rispetti:il concupiscibile sente piacere della cosa gioconda,mẽtre gli è presente,e mentre l'ottiene,e dolore quando gli è lontana,ouero n'è priuo. Mà l'irascibile proua dolore dalla forza estrinseca,che cotal bene impedisce,mentre non può sostenerla,ributtarla,ò vendicarsi;e sente piacere nella battaglia,quando in contrario spera di resisterle,ò superarla:e vinta,che l'hà,gode della Vittoria per la cõseruatione, ouer acquisto ottenuto del bene,per cui hà trauagliato. Talche la difficoltà dell'irascibile nasce dall'oggetto come repugnante,e quella del concupiscibile dalla grandissima inclinatione della potenza all'oggetto piaceuole,& insieme dalla dolce insinuatione,& adescamẽto dell'oggetto verso la potenza. Onde cotali difficultà sono di sorti diuerse, & equiuoche,e parimente il dolore,& il piacere dell'uno,e dell'altro appetito conuengono nel genere,mà sono di specie differenti. Conuengono nel genere, percioche gli vni, e gli altri piaceri vengono dalle operationi secondo la natura non impedite, & i loro dolori sono passioni per l'impedimento dell'operationi naturali: mà sono diuersi, e differenti di specie, poiche'l piacer del concupiscibile nasce dalla presenza dell'oggetto, ò dall'hauerlo vnito à se,e dal goderlo,& il suo dolore dall'essergli lontano,ò esserne priuo: e non è dell'istesa sorte con quello dell'irascibile,come pare,che altri habbiano inteso,attribuendo il molesto assolutamente ad esso. Ma il dolor dell'irascibile procede dal prouar la violenza della cosa nociua,che gli fà contrasto(come s'è detto)& il piacere vien dalla sperãza del fine,e dalla Vittoria,come da Aristotile nel secondo della Retorica è affermato. Di modo che mentre l'irascibile si vendica del molesto, ritiene lo stesso riguardo verso il proprio oggetto,che fà il concupiscibile verso il dilettevole,mentre lo gode. La onde venendo cotali piaceri da operationi differenti di specie,conuiene,ch'essi ancora siano di specie diuersi. E di qui si vede non eßer più difficile l'oggetto della cupidità di quello dell'ira, nè ciò fù detto da Aristotile(come altri presuppongono)mà ben disse eßer più malageuole contrastar con la cupidità,che con l'Ira,cioè contener la cupidità ne i termini della ragione,come quella,ch'esendoci più necessaria,del continuo ci accompagna,e stimola. E che l'oggetto della cupidità non sia difficile,da molti luoghi oltra gli allegati si può comprendere,e particolarmente dal capitolo sesto del settimo dell'Ethica,dicendo quiui Aristotile,che l'Ira opera con dolore,e la cupidità con piacere,cosa,che non sarebbe; se l'oggetto della

della cupidità foſſe difficile,non che più difficile di quello dell'Ira; oltra di ciò eſſend'egli cagione,che la cupidita intorno ad eſſo trauagli con piacere,ſi moſtra dilettreuole, e facile,anzi che difficile,e noioſa;come dal medeſimo Ariſtotile è ſimilmente ſcritto nel ſecondo dell'Anima nel luogo poco prima da noi allegato,affermando,che la concupiſcenza è appetito del giocondo. Per la qual coſa ſe le Virtù debbono riſedere, come in loro ſoggetto,e materia,i quegli appetiti,i piaceri,e i dolori de' quali cercano di moderare;è manifeſto, ch'eſsendo, come s'è diſcorſo, in vn certo modo communi gli ſteſſi piaceri, e dolori all'uno, & all'altro appetito,le Virtù Morali hauranno per commune materia ſcambieuolmente l'uno,e l'altro. Mà perche i piaceri,e i dolori,ne' quali dicemmo, che coſi fatti appetiti comunicauano,ſono del genere,& vniuerſali,e i piaceri, da quali ciaſcuna Virtù ſi deue conſiderare,ſono propri,intorno à quali ſi raggirano;diciamo, che tutte le Virtù, le quali immediatamente trauagliano intorno à gli oggetti piaceuoli per la noſtra conſeruatione,appartengono all'appetito concupiſcibile;e quelle all'iraſcibile, che immediatamente s'affaricano intorno à gli oggetti nociui per diſcacciarli,e vincerli,ò ſoſtenerli. Poiche i particolari piaceri,e dolori,intorno a quali cotali Virtù s'impiegano, conuengono à coſi fatti appetiti. E perche la Magnanimità s'eſtende,(come ſi vedrà) à gli atti di tutte le Virtù;è chiaro,ch'ella non può aſſolutamente eſſer ridotta all'iraſcibile; nè al concupiſcibile,mà hor all'uno, & hor all'altro, conforme all'attioni delle Virtù, che da eſsa ſono eſercitate. E nel medeſimo modo ſe la Giuſtitia è habito dell'iraſcibile, e del concupiſcibile(come dall'Interprete Greco è ſcritto ſopra il capitolo duodecimo del ſeſto dell'Ethica)ella non ad vn ſolo appetito,mà ad amendue ſi dourà aſſegnare. Di modo che le Virtù, che nel concupiſcibile hauranno luogo, s'occuperanno principalmente intorno all'abbracciar' i piaceri delle coſe alla vita noſtra in qualunque modo neceſſarie,e côfaceuoli, e ſecondariamente intorno al dolore; e quelle dell'Iraſcibile principalmente s'affaticheranno intorno à gl'impedimenti,& al ribattere gli oggetti moleſti, che ne ſopraſtanno,e ſecondariamente intorno al piacere. E conciosiache'l contraſto, e la battaglia, la qual naſce di neceſſità dall'iraſcibile contra la coſa moleſta,habbia per fine,(come s'è veduto) lo ſcacciarla da ſe;di quì viene,che poſſiamo dire per conſeguente, ch'egli conſiderato in noi riguarda la Potenza,la Vittoria,e la Gloria, onde ragioneuolmente è anco chiamato da Platone ambitioſo,e contentioſo;e vediamo inſieme,che la Potenza, l'Honore, e la Magnanimità non ſono ſuoi oggetti immediati,mà conſeguenti alla ſua operatione, & al ſuo fine. È dunque chiaro,che i medeſimi oggetti per riſpetti diuerſi poſſono eſſere da diuerſe Virtù conſiderati,e le medeſime Virtù à diuerſi appetiti,come a ſoggetti, poſſono eſſer ridotti;onde ſi può conoſcere,come l'Amore hora appartenga all'uno appetito, & hora all'altro. Percioche l'Amore,e la coſa amabile,come gioconda, e che non viene impedita,ne vietata,è del concupiſcibile;mà come gioconda,che ſia tolta,ò impedita,appartiene all'iraſcibile. Poſſiamo ſimilmente dire,che l'odio,e la coſa odioſa oppoſta all'amabile, come aſſolutamente moleſta, appartiene alla medeſima concupiſcibile in quanto l'abborriſce,e fugge come diſſimile;mà conſiderata non ſolo come moleſta,e diſſimile,mà come impeditiua,e diſtruttrice dell'eſſer noſtro, appartiene all'iraſcibile come à quella, ch'al combattere contra di lei,& al ributtarla è deſtinata. E quindi vien parimente chiaro, che l'appetito concupiſcibile trauagliando immediatamente intorno al ſuo fine, ch'è la noſtra conſeruatione,con abbracciar le coſe gioueuoli ad eſſa,e l'iraſcibile mediante il rimouimento dell'oggetto noioſo,che quello è più neceſſario di queſto. E maſſimamente che dalle coſe alla vita noſtra contrarie poſſiamo in quanto à noi ſcoſtarci, e la preſenza loro non ſi ricerca al noſtro mantenimento,e ſtandoci elle lontane ſenza l'opera della facoltà iraſcibile ſi potrebbe viuere; doue ſenza la concupiſcibile in niuna maniera nô potremmo conſeruarci;e coſi veggiamo in tutti gli animali la concupiſcibile, mà l'iraſcibile nò,eſſendone molti priui, come s'è già diuiſato. Per la qual coſa poſſiamo dire, che la Ragione in noi è à guiſa del Rè nella Città, dal cui volere tutte le coſe della Republica

 dipendono,

dipendono, e l'appetito Concupiscibile come il Tesoriere, che gli somministra il viuere, e l'Irascibile come il Capitano destinato alla guardia de' beni, che dall'altro appetito sono somministrati al Sig. Talche l'Irascibile è dato per aiuto del Concupiscibile, come dice Platone. E così aiuto nō si può per auuētura chiamare veramente Regio, poiche di sua natura non hà quella cognitione, che presuppone l'aiuto Regio; e s'opera alle volte con ragione; è quando alla Ragione vbbidisce; nel qual caso è come il Cieco, che applicandosi alla mano della guida, e seguendola, perniene al luogo disegnato, mà non per se stesso, se non quanto hà prestato il consentimēto, a chi ve l'ha guidato; e se combatte spesso, come da Platone vien affermato, per la Ragione contra l'altro appetito; lo fa perche vbbidisce alla stessa ragione. Mà l'Anima hà superiorità sopra il corpo, come il Signore sopra il seruo, e la Mente sopra l'appetito ritiene podestà come Ciuile, e Regia nella maniera, ch' Aristotile scriue nel capitolo terzo del primo della Politica, e nel capitolo sesto, e nell'vltimo del quinto dell'Ethica. Hà secondo Aristotile l'anima superiorità sopra il corpo, come il Signore sopra il seruo; poiche gli comanda non per beneficio d'esso, ma per vtile di se stessa; & indirizzando tutte l'operationi corporee al seruigio di se medesima, tanto è sollecita del corpo, quanto può esserle di giouamento per le proprie operationi. Ritiene poi secondo il medesimo Aristotile la Mente sopra l'appetito potestà Ciuile, conciosia che gli comādi nō meno p beneficio d'esso, che di se stessa, come ricercano i retti gouerni Ciuili, che consistono in egualità secondo la dignità, e la debita proportione; Ma perche la Mēte è di gran lunga superiore allo stesso appetito, di quì ella ha ben riguardo al beneficio d'esso, come i legitimi gouerni fanno de i sudditi loro; mà isieme p esser di maggior eccellenza di quello, tien cura di lui, e gli commanda, non come eguale assolutamēte ad eguale, mà come Rè à suddito suo. E ritornando dico; che con tutto che l'Irascibile soccora al Concupiscibile, nondimeno nō è più impfetto di lui, nè ad esso è indirizzato; ma si sospinge al soccorso del Concupiscibile come il forte per souuenir al debole, e come la potenza maggiore per difender la minore; nè meno si moue principalmente per lo Concupiscibile, ma per propria perfettione per essergli il Concupiscibile indirizzato. Anzi possiamo dire, che l'Irascibile per l'intiera conseruatione dell'animale si moua, à cui è congiunta quella del Concupiscibile, onde si può affermare ancora, che gli appetiti siano, come accorti ministri insieme confederati per la salute commune dell'animale, e per conseguēte di tutte le sue parti, e così per la particolare l'uno dell'altro. E conciosia che'l Concupiscibile sia prima dalla Natura generato dell'Irascibile, e le potenze, che precedono all'altre nella generatione, siano come materia di quelle, che seguono; si deue cōchiudere, che l'appetito Irascibile in paragone del Concupiscibile è come forma in rispetto della materia, e percio rimanga più di esso perfetto, & eccellente. E benche Galeno nel libretto de' costumi dell'animo, che seguono il temperamento del corpo voglia, che la potenza ragioneuole appetisca solamente la Virtù, la Scienza, la disciplina, e tutte le cose honeste, e l'Irascibile la Libertà, la Vittoria, l'Imperio, la Gloria, e l'Honore, e la concupiscibile solamente le cose Veneree, & il nutrimento; e dica insieme, che questa non può desiderar l'honesto, nè scambieuolmente la ragioneuole può desiderare le cose Veneree, nè la Vittoria, nè gli oggetti in somma dell'altre due potenze; à mio giudicio il suo parere assolutamēte inteso verrebbe ad essere ad Aristotile, & alla verità cōtrario. Percioche ammettendo (com'è ragioneuole) à Galeno, che l'Irascibile, & il Concupiscibile siano per essenza irragioneuoli, e l'uno in quanto tale habbbia per oggetto le cose diletteuoli appropriate al tatto per quanto serue al nutrimēto, & alla generatione, e l'altro riguardi le cose moleste per rimouerle da noi (come s'è già detto) e che di natura loro non possono hauer per fine l'honesto; tuttauia non si toglie, che non siano ragioneuoli per participatione, vbbidēdo alla parte ragioneuole; come s'è fatto chiaro. In quella guisa (dico) participano di ragione, che fà il Cauallo dell'arte del Caualcare, combattendo contra il nemico, e facendo ogni suo potere per la Vittoria, nō perche di sua Natura egli conosca, e faccia cotal operatione;

rationе;mà perch' vbbidisce al Caualiere,e fà quello, che gli commanda. La onde non è sconueneuole,che l'uno,e l'altro appetito, in quanto vbbidiscono alla potenza ragioneuole,possano apperere gli oggetti honesti,à i quali sono da essa indirizzati; anzi è necessario;che lo facciano,se in essi hà da cadere la Virtù Morale, come s'è discorso. Appresso benche l'Intelletto riguardi principalmente la Scienza,le discipline, e l'honesto; non segue insieme,che non consideri gli oggetti dell'uno,e dell'altro appetito. E veramente,se l'honesto s'ottiene per la retta elettione,e questa viene dall'appetito de gli oggetti honesti regolato dall'Intelletto,mētre esso appetito vuole,ò disuuole quello,che gli è prescritto dalla retta Ragione;di necessità conuerrà,che l'Intelletto habbia riguardo, e corrispōdenza con gli appetiti sensitiui,e questi con esso;altrimenti se ciascuna potenza stesse solamente intorno al proprio oggetto,non si scorgerebbe in esse corrispondenza alcuna,nè si trouerebbe perciò la buona elettione;e mancarebbono le Virtù Morali.Mà come possiamo poi dire secondo Galeno,che l'appetito irascibile riguardi propriamēte la Vittoria,l'Honore,e gli oggetti honesti,se non gli è cōcesso mirar l'honesto(com'egli hà detto) per esser della facoltà superiore? E se vogliamo concedergli,che miri la Vittoria,la Gloria,e l'Honore,è ben chiaro,che lo fà per conseguente, e non principalmente, nè come suo formale oggetto,nella maniera,c'habbiamo diuisato.

Del ritrouar' il mezo in ciascuna Virtù. Cap. XIV.

HAuendo veduto,che cosa è la Virtù vniuersale de' costumi,come s'acquisti, d'onde si produchino l'altre Virtù particolari,quante siano,e quale sia la propria materia di ciascuna,e come si riducano à gli appetiti;hora perch'elle sono mediocrità, & è necessario ritrouar il mezo in ciascuna materia,e ciò è malageuole, poiche tutti gli estremi non sono della medesima maniera lontani,e contrarij à tutte le Virtù particolari,onde cō lo stare egualmente discosto da essi si possa rimanere nel mezo, & acquistar l'habito virtuoso;discorreremo in vniuersale,a che si possa hauer riguardo, per ritrouar' il mezo d'acquistare ciascuna Virtù.E conciosiache nel cercar ciò conuenga conoscere, qual estremo sia più lontano,per poterlo maggiormente fuggire;di ciò ragioneremo prima. Perche dūque le Virtù sono mediocrità in quanto à noi frà due estremi,che sono Vitij,li quali si trouano alle Virtù contrarij,come il male al bene, e l'uno può essere peggiore dell'altro,& perciò naturalmente più alla Virtù nemico,come alla Liberalità veggiamo l'Auaritia più contraria della Prodigalità,& alla Fortezza la Timidità più dell'Audacia, per esser estremi peggiori;e perche gli huomini nascono diuersamente disposti,e secondo le varie dispositioni piegano più ad vn vitio,che ad vn'altro;e può accadere, che'l vitio men catiuo sia alle volte più conforme alla persona,dell'altro,ch' alla Virtù è più nemico;di qui è, ch'in cercare qual'estremo sia in ciascuna materia più alla Virtù contrario,s'hāno da riguardar due cose,vna è la materia, & il soggetto,intorno al quale si tratta,mirādo qual Vitio è più contrario secondo la natura della cosa alla Virtù proposta;l'altra è considerare la propria dispositione,& à qual'estremo,e Vitio la persona si troui maggiormēte inclinata.Il Vitio per natura più contrario alla Virtù è(come s'è detto)in ogni genere il peggiore, e ricerca maggior difficoltà,e fatica per esser superato. E perciò la Virtù trauaglia primieramente intorno ad esso;percioche,come l'arte,ancor' essa s'affatica sempre intorno al più difficile, & è intenta per riformar le nostre imperfettioni, e principalmente le principali, e le maggiori;Et il vitio,à cui la persona è più inclinata , è quello,secondo il quale operando sente piacere,& non operando proua dolore.Conciosiache'l piacere sia conseguente all'operationi naturali,& il dolore sia loro contrario. Se l'huomo dunque è indifferente, e non inclina più all'un'estremo,ch'all'altro;& è disposto à peccare egualmente in amendue, & ad astenersi insieme da essi nella medesima maniera, deue guardarsi principalmente dal Vitio per natura più contrario alla Virtù. E quando la dispositione particolare pieghi al

Vitio

Vitio men contrario alla Virtù, si hà d'allontanare principalmente da quello, come da naturale, e particolar nemico, & impedimento alla sua perfettione. E in quella guisa, che l'accorto Nocchiero, nel solcare il mare, procura di scostarsi da gli scogli, mà in modo, che per assicurarsene non vada à rompere nel lito; così l'huomo deue torcersi tanto nella contraria parte di quella, à che è inclinato, che senza cadere nell'estremo, e nel Vitio opposto, si possa ridurre ageuolmente al mezo; come vediamo secōdo Aristotile accadere ne' legni torti, che tirati con destrezza, senza romperli, dalla parte contraria alla tortuosità loro con molta ageuolezza si vengono ad accomodare, & a rimanere diritti. E perche cotale precetto (benche d'Aristotile) è ripreso da Plutarco nell'opuscolo della differenza dall'adulatore all'amico parendogli al tutto iragioneuole, quasi che per rimedio d'vn' Vitio sia proposto l'appigliarsi ad un'altro, e per fuggire la vitiosa Vergogna, si debba passare nella Sfacciataggine, e per liberarsi dalla Timidità, conuenga diuenir feroce, e bestiale; è conueneuole, che ci sforziamo di leuare cotali obiettioni, per nō lasciar' indifesa l'opinione d'Aristotile, che d'ordinario suole auanzar tutte l'altre, e non vien fondata à caso, mà con grandissime, e saldissime ragioni. Dico dunque Aristotile non voler intēdere, che per fuggir la Prodigalità, s'abbracci l'Auaritia, nè che per liberarsi da vn' Vitio, l'huomo si dia in potere d'un'altro; perche di così fatta maniera acquistando l'habito contrario, nō si ridurrebbe al mezo, com'egli propone, & non s'imiterebbono i legni torti nella guisa, ch'esso dice, perche doue si piegaua da vna parte, si piegherebbe dall'altra. Significa dunque Aristotile con esempio così fatto, che'l Prodigo operi con atti dell'altro estremo contrari alla Prodigalità, mà in modo, che non acquisti l'habito dell'Auaritia, e siano bastāti per disusare la persona dalla naturale inclinatione, & condurla al mezo. E cotali atti, non venendo dall'habito, non sono assolutamente catiui, & essendo fatti per disporci al mezo, e per l'honesto, sono per accidente buoni, e non sono vitiosi. E si come veggiamo, che l'indispositioni cagionate dalla repletione vengono medicate con la dieta, e quelle, che sono procedute dal digiuno, si sanano con la repletione, e benche la dieta, & il souerchio cibo siano naturalmente contrari alla sanità, nondimeno in cotali casi sono opportuni rimedij facendo racquistar la sanità, e si frequentano per cagione d'essa, finche gli humori del'infermo sono ridotti à temperamento, & è risanato, non comportando, che gli esercitj, e se ne serua in modo, che passi in malatia contraria à quella, per cui essi rimedij vengono applicati: Così dico auuiene nella infermità dell'Animo, che l'inclinatione ad vn'estremo si leua con gli atti de gli altri, continuandoli à fine honesto tanto, che ne ageuolino il mezo; senza indurne ad habito vitioso. Là onde Aristotile presuppone, che si facciano atti contrarij à quelli, ne quali sogliamo ordinariamente cadere, come dire donar di più, mentre si pecca in auaritia; mà cotali atti non intende, che debbano essere contrarij alla Virtù in quanto alla forma in dare à fine catiuo, mà presuppone, che s'esercitino sempre con fine honesto, e che formalmēte siano buoni, auuēga che materialmente (per dir così) nō siano compiti. Da che succede poi, che l'huomo non si partendo dal fine Virtuoso, non può diuentare catiuo, & indirizzando à fine honesto l'atto imperfetto di così fatta sorte, lo fa buono per accidente, e continuando in esso, quanto basta per leuarsi dall'altro estremo, si dispone al mezo, e diuiene in ogni parte Virtuoso, e compito. Come colui, che tanto si serue della Dieta, quanto gli è basteuole per correggere il souerchio riempimento, e per ritornare alla sanità. Si può dunque ritrouare il mezo in ciascuna Virtù, hauendo l'occhio à quello, ch'è più contrario assolutamente in ciascun genere ad essa Virtù, & alla nostra inclinatione. E se la voluttà, e i piaceri sensuali sono quelli, à i quali siamo per natura communemente inclinati; da essi tutti gli huomini si doueranno vniuersalmente astenere, e ciascuno particolare da quel particolar piacere, à cui contra la Virtù si sentirà disposto. E questo basti intorno al ritrouar' il mezo ad essa Virtù.

Per

Per quali segni l'huomo si può certificare d'hauer' acquistata la Virtù. Cap. XV.

Hora dobbiamo ragioneuolmente riguardare, per quali segni l'huomo si possa certificare d'hauer' acquistata la Virtù, à fine che conoscendo di possederla, habbia da conseruarla operando conforme ad essa, ouero vedendo di non hauerla ottenuta, sappia di douere affaticarsi per conseguirla. E perc'habbiamo conchiuso, che la Virtù s'acquista con le nostre operationi, porge occasione prima di dubitare il considerare, se l'huomo hà da venir giusto, e Virtuoso col far cose giuste, e Virtuose; egli sarà giusto, e Virtuoso prima c'habbia acquistato l'habito della Virtù, & della Giustitia; ouero non potrà mai ottenerla. Percioche, se chi fa opere Virtuose, e giuste, è giusto, e Virtuoso, & hà l'habito della Virtù; colui, il quale non hà cotal' habito, mentre opera cose giuste, e Virtuose per ottenerlo, n'è possessore, e così l'ottiene prima, che l'habbia acquistato. E se diremo, che'l fare opere Virtuose non faccia l'huomo Virtuoso, non sarà vero, che per l'operationi buone s'acquistino gli habiti buoni, e Virtuosi, come ci siamo sforzati di prouare; e l'habito della Virtù non si potrà mai acquistare. Poiche se l'attioni simili non sono atte à ciò fare; molto meno lo faranno le dissimili; e questo sarà insieme contrario à quello, che veggiamo in tutte le facolta, & arti. Percioche chi fà bene la Casa, è buono Edificatore, chi bella pittura è buon Pittore, & chi suona bene, è buon Sonatore; e finalmente chi fà operationi buone in ciascun' arte, è possessore d'essa. Mà veniamo à sciogliere questa dubitatione; perche quindi si scopriranno insieme i segni, per li quali potremo conoscere, se haueremo acquistato la Virtù; come habbiamo proposto di cercare. E cosa adunque differente dal fare opera virtuosa al farla virtuosamente; percioche l'opera virtuosa non presuppone di necessità l'habito della Virtù nell'operãte, mà vuole esser fatta virtuosamẽte, cioè secondo che ricerca la Virtù. Conciosia che si come si può sonar bene à caso, e non con le regole, e secondo l'habito della Musica; così può auuenire, che la persona faccia opera virtuosa à caso, ò per altra cagione, che per l'habito della Virtù. Per la qual cosa, non segue, che l'opera virtuosa di necessità presupponga sempre l'habito della Virtù, e che l'huomo operando cose virtuose per ottenerlo, si possa dire, che lo possieda inanzi, che l'habbia acquistato. La onde non è assolutamente giusto, ne virtuoso l'huomo, ch' opera cose giuste, e virtuose, mà chi le fà giustamente, e virtuosamente. Percioche non auuiene nelle Virtù il medesimo, che nell'arti, che l'essenza, & perfettione del Virtuoso stia semplicemente nell'operatione estrinseca, come si comprende nella statua, e nella pittura l'eccellenza, e l'arte dello Scultore, e del Pittore; poiche quiui mentre che la pittura, e la statua habbiano le conueneuoli proportioni (cose tutte manifeste al senso) sono stimate secondo l'arte, e i loro artefici vengono giudicati eccellenti, e possessori d'habito così fatto. Mà nelle Virtù non solo si richiede, che l'opera da noi veduta sia virtuosa, mà che l'agente l'habbia fatta virtuosamente, cioè con dispositione, e principij interni, che le corrispondono. In maniera che nell'arti argomentiamo dall'opera l'eccellenza de gli artefici, e l'habito d'essi, mà nelle Virtù, non dall'opere, mà da i principij intrinseci, e dall'animo, dell'agente giudichiamo, s'egli è virtuoso, e se l'opera è fatta rettamente. E per cagione di ciò è necessario, che l'agente, volendo operar virtuosamẽte, conosca la sua attione inãzi, che la faccia, e non solo la conosca, mà l'elegga per se stessa, cioè per l'honesto, & insieme con intentione ferma, & immobile d'operar sempre nella medesima maniera ogni volta, che se gli presentarà occasione, e finalmente prenda grãdissimo piacere in farla. E così fatte conditioni dal conoscere in fuori, e non operare à caso, non si ricercano nell'arti. Percioche al Pittore acciò che la pittura sia secondo l'arte, nõ è di mestiere farla per l'honesto, nè con animo immutabile di douer sempre dipingere nella medesima maniera, nè perche proui piacere nel suo operare. Mà nella Virtù il conoscere, & il possedere le cause dell'attioni è poco, ò nulla; mà il fine, e l'altre conditioni raccontate importano il tutto.

Conclu-

Concludiamo dunque, che l'attioni, per acquistare l'habito della Virtù, sono virtuose, mà
non fatte virtuosamente, e quelle, che dopo hauerlo acquistato vẽgono prodotte da noi,
sono virtuose, e fatte virtuosamente. E quindi si veggono insieme i segni, per li quali la
persona può certificarsi d'hauer acquistata la Virtù. Percioche se le conditioni, c'habbia-
mo detto ricercarsi nelle operationi de gli habiti virtuosi, si ritrouano sempre in essi, e so-
no inseparabili da loro, le stesse conditioni saranno i veri segni da comprendere, c'haue-
remo ottenuta la Virtù. E così qual hora l'attione, quantunque buona, non fusse cono-
sciuta dall'agente, ò fusse conosciuta, mà non fusse volontaria, sarebbe certo virtuosa con
siderata in se stessa, mà riguardando all'agente non sarebbe fatta secondo la Virtù, produ
cendo ella le sue attioni conoscendole, e volontariamente, & hauendole in suo potere. E
se fosse nata da affetto, e non da elettione, non sarebbe similmente secondo l'habito vir-
tuoso, hauendo mostrato, che la Virtù è habito operante con elettione. E se l'elettione nõ
fosse per la bontà della stessa cosa, e per l'honesto, non sarebbe anco virtuosamẽte fatta;
percioche mancherebbe del proprio fine. Et se non fosse parimente fatta con intentio-
ne ferma, & immutabile d'operar sempre nel medesimo modo, sarebbe alla Virtù cõtra-
ria, hauendo noi veduto, ch'ella è habito, il quale dispone il suo possessore à non operar
mai contra la Ragione, e quando non venisse accompagnata da piaceri, darebbe inditio,
che l'habito non sarebbe stabile, solendo l'operationi de gli habiti confermati (essendo
come nostre qualità naturali) esser cõgiunte col diletto. Et auuenga che gli atti della For
tezza siano spesso ripieni di dolore, ciò nasce per accidente; percioche in quanto sono
Virtuosi, contengono piacere grandissimo; mà accadendo, ch'alle volte in farli, si riceua-
no ferite, & altri mali, apportano dolore per accidente. La onde possono ben' essere dolo-
rosi al corpo, mà all'animo non mai; anzi bene spesso quanto maggiori sono i dolori del
corpo per bellissimo, & honestissimo fine, il Virtuoso ne gode maggiormente, per rilucer
qui marauigliosa, e con più splendore la Virtù sua. E non solo i raccontati effetti saranno
segni da conoscere, se l'huomo haurà acquistata la Virtù, mà quelli ancora, ch'ad essi so-
no conseguenti. E così all'attione honesta essendo alle volte congiunto l'applauso popo-
lare, & alle volte essendole contrario; frà li segni d'hauer' ottenuta la Virtù sarà il non si
mouere ad atto honesto per la gloria de' volgari, nè ritirarsene per lo biasimo loro; simil-
mente all'essere saldo, e constante nell'operare virtuoso, essendo conseguente, come di-
cono gli Astrologi delle stelle fisse, il non retrogradare, segno sarà insieme della Virtù
acquistata il non farle mai cosa cõtraria, nè ritirarsi dall'honeste attioni. Nella medesima
maniera per esser l'operatione virtuosa accompagnata sempre da piaceri, l'huomo, qual
amante della Virtù, se prouerà diletto della presenza di lei (per dir così) & insieme dolo-
re dell'assenza sua, e di non poterla attualmente esercitare, e godere; dimostrarà d'esserne
veramente infiammato, e d'hauerla ottenuta. Di più com'è chiaro inditio d'amante di-
screto, e vero l'appagarsi della presenza della sola amata, e non ricercare cosa alcuna fuor
di lei; così la persona nel solo honesto acquetandosi, ne per altri fini estrinseci mouendosi,
darà segno d'amar sopra ogn' altro oggetto la Virtú, e d'esserne impresso. E conciosia-
che'l possessor d'un'habito sia vago delle lodi, ch'ad esso vengono date, e s'attristi de gli
habiti contrarij; qual hora la persona aggradirà i ragionamenti, e le lodi delle Virtù, e
aborrirà quelli de i Vitij, dimostrerà similmente d'hauer l'animo di bontà, & di Virtù for
mato. E cotali segni, & altri simiglianti manifesteranno più, e meno l'habito virtuoso,
quanto verranno più prossimamente prodotti da esso, & dipenderanno dalla forma sua.
E come per così fatti inditij si scoprirà l'habito della Virtù; così per li contrarij si cõpren
derà, che da essa l'huomo sarà lontano. E tanto basti de i segni d'essa Virtù.

Fine del Secondo Libro.

DELLE MORALI DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI

LIBRO TERZO.

Della Temperanza. Cap. I.

Abbiamo fin qui veduto, d'onde si genera la Virtù in vniuersale, che cosa è, e che la Virtù, e 'l Vitio sono in nostro potere, e vengono prodotti dalle nostre attioni; & habbiamo mostrato insieme i principij loro, lo spontaneo, e non spontaneo, & il volontario, e dichiarato, che cosa è l'elettione, la cõsultatione, e l'oggetto della volontà. E di più habbiamo dimostrato, onde nascono le Virtù particolari, e considerati i loro particolari soggetti, e materie, intorno alle quali s'affaticano, e com'elle si riducono à gli appetiti, e quali à quali; e finalmente s'è veduto, come in ciascuna materia si può conseguire il mezo, e la Virtù, e da quai segni si può comprendere d'hauerla acquistata. Douendo noi adunque trattare delle Virtù particolari, & hauendo detto, che parte di loro si manifestano molto più ne gli affetti, che nell'attioni, & alcune altre vie più nell'attioni, che ne gli affetti, & auuenga che gli affetti, e l'attioni scambieuolmente si corrispondano, nondimeno perche gli affetti sono per natura prima dell'attioni, come le cause prima de i loro effetti, parlaremo primieramente della Temperanza, della Fortezza, e della Mansuetudine, come di quelle, che molto più ne gli affetti, che nell'attioni si veggono; e innanzi à tutte tratteremo della Temperanza, e della Fortezza. Perche faticando noi primieramente in abbracciar le cose gioueuoli, e gioconde per la nostra conseruatione, e in ribattere le dannose, e moleste; cotali atti appartengono alla Temperanza, & alla Fortezza. E concio sia che naturalmente si ricerchino le cose piaceuoli inanzi all'altre, come prima necessarie al nostro mantenimento, & elle vengono abbracciate dalla potenza concupiscibile, ch'è propria materia interna della Temperanza, & è più vniuersale della potenza irascibile, drizzata alla Fortezza; ragioneremo prima della Temperanza, e poi della Fortezza. S'è dunque già detto, qual sia la materia interna di tutte le Virtù, e che sono gli appetiti, e che delle cose gioueuoli, e gioconde è il Concupiscibile, e delle nociue, e moleste l'Irascibile. Per

la qual cosa hauendo hora da parlare della materia estrema della Temperanza, dico, che sono i piaceri, e i dolori, e principalmente i piaceri; poiche tanto trauaglia intorno à i dolori, quanto non si duole dell'assenza de' piaceri. E perche s'è veduto, che la Temperãza è data per moderare quegli appetiti, e quei piaceri, che per conseruatione dell'induiduo, e della specie habbiamo, l'uno de' quali s'ottiene mediante il nutrimẽto, e l'altro col mezo della generatione, è chiaro, che'l piacere, intorno al quale trauaglia la Temperanza, come intorno à propria materia, non è dell'Animo, mà del Corpo, e non d'ogni suo senso, mà di quello del Gusto, e del Tatto. E conciosiache temperante, ò intemperante non sia detto alcuno per sentir solamente le differenze de sapori, mà per mangiar delle cose saporite, quante, e quali ricerca l'honesto, ò per non farlo, & il conuertire in se stesso di così fatta maniera i cibi, si faccia col mezo delle qualità tangibili humido, e secco; è da conchiudere, che'l piacere, intorno à cui s'impiega la Temperanza, è del Tatto, e nõ di quello, ch'vniuersalmente può hauer riguardo à tutta la persona, mà di quello solamente, che serue per nutrirci, e per generare. Per la qual cosa valendoci del Gusto per rispetto de i piaceri del Tatto, giudicando per mezo d'esso le differenze de i sapori; è da dire ancora, che la Temperanza s'affatica principalmente (come s'è detto) intorno à piaceri del Tatto, e poco intorno a quelli del Gusto, e tanto, quanto egli partecipa del Tatto, & è vn certo Tatto, & è cagione d'incitar la potenza del senso ad abbracciare il nudrimento, seruendogli quasi per Coppiere, e Scalco, con far saggio prima delle cose, delle quali è per nudrirsi. Hora dunque trauagliando la Temperanza intorno al moderare il piacer dell'appetito della nostra conseruatione, così della specie, come dell'indiuiduo, e questo non essendo d'una sorte sola, mà di più, poiche altro è commune, e naturale, & altro particolare; di qui è, ch'intorno à piaceri di cotali appetiti l'huomo può esser temperante, & intemperante. Appetito commune, e naturale è il nudrirsi assolutamente, e congiungersi, per supplire al mancamento della Natura. Appetito particolare è far differenza da cibo à cibo, e da nutrimento à nutrimento, del quale la persona si deue ristorare, e similmente da persona à persona, con la quale habbia da giacere. Nel primo piacere conseguente al'appetito commune l'huomo suol di rado peccare. Conciosiache nascendo per supplire al mancamento della Natura, quando viene ristorato, cessa cotal'appetito, & insieme il piacere, che nasce dalla sua operatione. La onde quando l'huomo in ciò pecca, in vn sol modo pecca, & è nella quantità, e nel troppo. Percioche seguendo il piacere dell'appetito commune, ch'è riposto nel riempirsi, e non in altro, si vede, che nel medesimo riempimento souerchio si può solamente in così fatto caso cadere. E cotali huomini non hanno distintione d'alcuna sorte di nudrimento purche si riempiano. E'l medesimo si può dire, ch'auuenga nel congiungersi; percioche se ben egli non consiste in riempirsi; tuttauia chi pecca in esso nell'appetito commune, in vn sol modo parimente pecca, & è nello sgrauarsi di souerchio, senza hauer risguardo ad alcuna sorte di Dõna, con chi s'abbia da congiungere, desiderandone quante se gli parano auanti. Onde costoro sono sfrenati, e voraci quelli, che di souerchi cibi si riempiono. Mà intorno à i piaceri de gli appetiti particolari, che tuttauia sono naturali à questo, & à quello, ò per la particolare inclinatione della complessione, ò per l'habito acquistato, in diuerse maniere si può peccare; & ordinariamẽte si pecca. Così altri si diletta del pesce esquisito, altri della carne, & altri d'una specie, & altri d'un'altra; & il medesimo auuiene delle cose Veneree. Onde per così fatti appetiti l'huomo intemperante eccede, e pecca non solo nella quantità, mà nella qualità, nel tempo, e nell'altre circonstanze, pigliando souerchio piacere di quello, che non dourebbe, e quando non dourebbe, ò nel modo, che non conuiene. Mà il temperante si serue di cotali piaceri moderatamente quanto, e quando, e con chi conuiene, e tanto li cura, quanto la necessità della Natura lo constringe, e quanto sono accompagnati dall'honesto; mà per altro li abborrisce, e fugge. Perche non sono propri dell'huomo in quanto huomo, mà gli conuengono come animale; la qual cosa fà, che quando di cotali piaceri vien

priuo,

priuo,poco se n'attrista, e solamente quanto la necessità della propria conseruatione ricerca. Mà l'intemperante non aspetta bisogno alcuno della Natura, che lo sproni, e sforzi ad vsare così fatti piaceri; mà sempre li desidera. Anzi, quando ella dal continuarli è satia, e stanca; cō arti diuerse procura di rauuiuarla, e rinforzarla a ritornare à i medesimi solazzi, & vsa ogni sua industria per ottenerli. E se i piaceri impuri, e sregolati rinchiudono in se contrarietà; seguirà, che quelli dell'intemperante saranno misti con molestia, e con dolore. Talche potremo dire, che la vita sua nel colmo de' piaceri sia insieme dolce, & amara, gioconda, e molesta, piena di contrarietà, e di tormenti nella guisa, che quel leggiadro Poeta Toscano, parlando del suo amore, disse:

Oniua morte, e dilettoso male. & altroue

E mille volte il dì muoio, e rinasco.

Et il medesimo fù spiegato da Sofocle, com'è da Plutarco auuertito ne gli Opuscoli, con qual ragione sia detto, che l'Amor insegna la Musica, dicendo.

E lagrimar la vidi tra suoi canti.

Tale è colui, che nell'eccesso di così fatti piaceri cade. Nell'altro estremo poi del difetto è riposto quello, che non fà differenza alcuna trà cibi, siano buoni, ò catiui, come si voglia, nè sente più piacere, ò molestia in assaggiare de gli vni, che de gli altri. E d'huomini così fatti pochi si trouano; poiche sono fuori della commune inclinatione di tutti gli animali. Conciosiache ciascuno ordinariamēte discerna l'un cibo dall'altro, e più d'uno, che d'un' altro senta piacere; per la qual cosa essi del nome d'insensati sono meriteuoli. Raccogliendo adunque la conclusione del nostro discorso, diremo, che la Temperanza è vna mediocrità fra gli estremi della intemperanza, e della insensataggine; ò diciamo vn'habito, che rende il suo possessore intorno à i piaceri, & à i dolori, ch'appartēgono al senso del Tatto, per conseruatione propria, e della specie, come ricerca l'honesto. E perche questa Virtù è intorno al nudrimento, & alla generatione, e'l nudrimento comprende il bere, & il mangiare, nell'uno, e nell'altro de' quali si può errare nel più, e nel meno; si può dire, che la Sobrietà, l'Astinenza, e la Castità siano particelle, ò specie della Temperanza.

Della Temperanza apparente. Cap. II.

VEniamo hora à parlare della Temperanza apparente, acciò c'hauendo alcuna somiglianza con la vera, possiamo conoscerla, e non seguirla in cambio della vera. Dall'hauere adunque fini diuersi, e differenti dalla retta ragione intorno al soggetto della Temperanza, nascono diuerse, e differenti specie di Temperanza non vera. E così alcune attioni intorno à cotali materie sono fatte per honore, & alcun'altre per timore. E di quelle, che per honore sono fatte, altre sono per vero honore, & altre per falso. Vero honore è quello, che per natura è conseguente all'honesto; e benche non nasca da legge, nè da ordine alcuno scritto, non gli è tuttauia contraria legge alcuna giusta di Republica perfetta. E vero honore è ancora quello, ch'all'osseruanza di cotali leggi di Republica perfetta è proposto. Per la qual cosa da queste due specie di vero honore nascono due specie di Temperanza apparente. E così l'huomo può astenersi dal far' atti intemperati per desiderio dell'honore, che da legge scritta non dipende, mà dal solo honesto naturale, e per timore della vergogna, che gli è contraria. E di sorte così fatta pare, che'l Petrarca mostri essere stata la Castità di Madonna Laura, dicendo:

Perch'à saluar te, e me null'altra via
Era alla nostra giouinetta fama.

E di maniera simigliante fù anco quella di Lucretia, e per cotal cagione gli huomini ordinari, e le Donne disposte, & assuefatte al bene, e che non hanno tanta acutezza di vista, che possano conoscere l'honesto, s'appigliano, come à cosa più conosciuta, all'honore, ch'esso honesto dourebbe seguire; e dall'attioni intemperanti s'astengono, per ottenerlo,

e per non cadere nella vergogna opposta. Questa specie di Temperanza dunque seguendo l'honore in luogo dell'honesto, con pigliare il seruitore in vece del padrone, non merita lode à gran pezzo, come quella, che per semplice honesto si muoue. Ma non operando mai contrario al medesimo honesto, è sempre lontana da biasimo, e dalla vera Tēperanza non si scosta molto. A questa specie di Temperanza apparente segue l'altra, che nasce per rispetto dell'honore, e della vergogna proposta dalle leggi, & in far'atti intemperantii e di simil conditione si potrebbe dire, che fù l'atto di Scipione, quando s'astenne dal godere la bellezza della prigioniera Spagnuola; se lo fece per esser persona publica. Et ancora che paia, che questa specie cada sotto il medesimo capo dell'honore, come l'altra, nondimeno sono non poco differenti. Conciosiache colui, il quale per semplice rispetto delle leggi, s'astiene da! peccare, leuato cotale rispetto, abbraccierebbe il Vitio; e così meriterebbe biasimo. Doue chi se n'astiene per semplice honore, che da legge non scritta ne viene, e dall'honesto naturale, quando ancora sopra ciò niuna legge si trouasse, tuttauia farebbe à se stesso legge, e fuggirebbe il Vitio, nè mai meriterebbe vergogna. Onde sono specie differenti; e quella è più degna, e meno imperfetta dell'altra. Alle specie di Temperanza imperfetta prodotte dal fine del vero honore parrebbe, che douessero seguire quelle, che nascono per honor falso. Mà perch' elle sono peggiori di tutte l'altre, come si vedrà; parleremo prima di quelle, che vengono dal timor della pena, come men catiue. Di questa sorte di Temperanza dunque è quella Castità, ch' in alcuni popoli si vede, doue le genti s'astengono da gli adulterij per non esser puniti con la pena della vita. E della medesima sorte è ancora la sobrietà de' Soldati Tedeschi astenendosi, mentre sono in guardia, dal vino per la pena imposta all'imbriachezza in così fatta occasione. E simili sono i digiuni fatti per timore da gli huomini catiui. E cotale Temperanza è di conditione tanto inferiore alla prossima raccontata, quāto è più seruile l'astenersi dal Vitio per timor del castigo, che non è per ottenere l'honor proposto dalla legge, e per fuggire la vergogna contraria. L'ultima specie di Temperanza apparente è quella, che si propone il falso honore, cioè quello, di che l'huomo non è degno, ò che viene da indegni, ò con mezo brutto, & à fine d'ingannar altrui. E perch' ella segue la falsità, è per cōseguente più contraria alla Virtù di tutte l'altre specie, c'habbiamo raccontate. E conciosiache si spanda, come si vede, in diuersi rami; quello è il peggiore di tutti, per cui l'huomo si finge temperante per ingannare altrui. E questa è propria di coloro, i quali, essendo catiui, cercano d'apparir buoni, per acquistare quegli honori, e quelle grandezze, delle quali non sono meriteuoli. Costoro dunque sono di peggior sorte di quelli, che per timore fanno atti temperati, poic'hanno con la maluagità congiunto l'inganno, dal quale quegli altri sono lontani, bastando ad essi la propria salute. Oltra di ciò cercano d'ingannare sotto colore di bontà; ingiustitia la maggiore, che si possa fare. Onde cotali huomini, come pessimi fra tutti gli scelerati, sono anco in estremo odiati. Diremo dunque, che la prima specie di Temperanza apparente è quella, che segue l'honore conseguente all'honesto; e questa chiamaremo Temperanza per honore; l'altra è quella, ch' à ciò si muoue per ottener l'honore, che dalle leggi è proposto; e la diremo Ciuile. La terza prodotta dal timore si potrà chiamar seruile; e la quarta Temperanza propriamente falsa, e quella di simigliante sorte, ch' è per ingannare altrui, diremo pestifera; poich' è dannosissima al commercio humano. E chi diuiderà le specie di Temperanza per fine d'honore da quelle, che sono per fuggir la vergogna, ne farà altretante specie, quante sono quelle, c'habbiamo vedute nascere dal seguir l'honore. E frà l'Intemperanze impropriamente dette si potranno riporre quelle di coloro ancora, che si dilettano di souerchio de' piaceri de gli altri sensi, come di vaghe pitture, di soaui odori, e d'harmonie. Mà perche cotali oggetti possono esser diletteuoli per se stessi, ò per esser' indirizzati all'Intemperanza propriamente detta; eglino ancora saranno più, e meno impropriamente intemperanti coloro, che d'esse prenderanno piacere, secondo che ingratia, ò nò della vera Intemperanza

ranza gli hauerãno in grado. Per la qual cosa chi si dilettera della pittura, perche gli rappresenti Donna, che gli sia grata, e per destare l'appetito à desiderarla questi sarà per accidente, & impropriamente intemperante nel piacer della pittura, e per se, e principalmente in quello del Tatto. Mà quando si dilettera di souerchio della pittura senz'altro riguardo; sarà solamente intemperante nel piacer della pittura; e perche così fatta Intemperanza non è del Tatto; verrà detto intemperante impropriamente. E quello, c'habbiamo discorso de' piaceri della vista, hauerà parimente luogo in quelli de gli altri sensi.

Del modo d'acquistare la Temperanza. Cap. III.

HAbbiamo fin quì veduto, che cosa è la Temperanza vera, & apparente. Onde per vltimo è ragioneuole, che consideriamo il modo, col quale questa Virtù si possa acquistare. Oltra dunque alla regola vniuersale, che con le frequentate attioni temperate s'acquista la Temperanza, il modo particolare d'ottenerla consiste in leuar l'Impedimento, ch' in ciò può fare ostacolo, e questo è la cupidità de' raccontati piaceri. E perch' ella è di sorti diuerse, parlando di quella, ch'appartiene alle cose Veneree, se vorremo guardare al parer di Galeno nel libretto di correger gli affetti dell'animo, essa non si può rendere vbbidiente alla Ragione in quella guisa, che gli huomini poueri disposti al bene si fanno vbbidienti à nobili, & à grandi, che volentieri da essi sono seguitati. Mà si deue render' humile, e piaceuole, come i serui ribelli, per forza, e con seuero castigo: & il castigo deue esser' il vietarle di goder quello, che grandemente appetisce. Percioche si come concedendoglielo, ella si nutre del suo male, e fassi incurabile, & incorreggibile, così vietandoglielo, perde il vigore, e cessa l'impeto sfrenato, col quale cerca di trapportar la Ragione; & il modo di vietarglielo è fuggir gli oggetti, che da lei sono bramati. Conciosiache si come dalla presenza loro venendo desta, piglia forza, & ardire, così per l'assenza d'essi restando quasi addormentata, & estinta, è debole, e di niun potere. E di quì fù detto, ch'Amore non si può vincere se non fuggendo; poiche la Vittoria contra cotale appetito non è in affrontare gli oggetti suoi, come nella Fortezza si ricerca, mà in fuggirli, e starne lontano. Con resistere dunque alla cupidità, e finalmente con fuggirla ella si sforza, e supera, e si opera temperatamente in così fatti piaceri. Ne gl'altri piaceri poi, che sono intorno al nudrimento, perche gli appetiti loro sono dati per conseruarci, cō riguardare il semplice bisogno della Natura, & astenersi da quello, ch'è souerchio, si potrà ottenere similmente la Temperanza. E degno d'imitatione sarà l'esempio d'Alessandro Magno, à cui hauendo la Regina Ada presentato cibi delicatissimi, e Cuochi eccellenti, hebbe à dire, che'l viaggio della notte gli seruiua per appetito al pranso la mattina, e la parcità del pranso gli era condimento della cena. E'l medesimo significò l'accorto Spartano condotto da Dionisio, accioche gli cucinasse il brodo negro alla Spartana, cibo, e nō beuanda (com'altri credono) appresso quella natione molto pretioso, e delicato. Percioche Dionisio à pena assaggiatolo, stomacandosene, lo gittò via. Onde lo Spartano gli disse esser necessario, per gustarlo, esercitarsi prima secondo il costume Spartano, e lauarsi poi nel fiume Eurota. Dalle quali cose si caua, che l'esercitio deue essere incitamento dell'appetito; nè s'hà con delicati cibi, e variati sapori à sforzare la natura à trapassare il termine del suo bisogno, mettendo ogni studio à perdere la dispositione della Temperanza, e la Sanità. Mà si deue partire dalla mensa con lasciar luogo alla Torta; come disse à gli amici suoi Filippo, il quale essendo ad vn conuito, e vedendo deboli le prouisioni, auuertì i conuitati à star ritenuti in mangiare, e che lasciassero luogo alla Torta, che doueа venire. Onde essi col piaceuole inganno leggiermente passandola, rimasero à sufficienza satolli. E ciò succederà con ageuolezza, se l'huomo vsarà i suoi conuiti, e le sue cene al modo di Platone; venendo detto da Timoteo per testimonio di Plutarco,

che

che coloro i quali cenauano con Platone, poteuano il giorno seguente ancora cenar con appetito. E se la persona dalla souerchia cupidità sarà poi in modo trauagliata, che non possa fissarsi nella bellezza della Virtù, e stia per traboccare nell'Intemperanza, dourà riguardare alla bruttezza de' Vitij, e de i diffetti, che le sono conseguenti; poiche vedendoli laidi, & abomineuoli, sarà costretto à fuggirli. I Vitij compagni dell'intemperanza si comprendono dal considerare, che gli intemperanti sono tali per li souerchi piaceri Venerei, e del bere, e del mangiare. Per la qual cosa da simiglianti disordini nascendo la crapola, e l'ebbrietà, da queste vien prima l'offuscatione dell'Intelletto; onde ben disse quel Comico, nè la mente, nè il piè può far l'offitio suo. Dalla qual cosa segue poi, che'l parlar pazzo, e gli atti ridicoli, e sporchi sono conseguenti all'Intemperanza. E quindi gli Spartani volendo allontanare i Figliuoli da cotali mostri, gl'introduceuano a veder le cene de serui loro imbriachi; accioche l'essempio della dissolutezza, & isporchezza d'essi douesse spauentarli da Vitio così fatto. E perche l'Ebbrietà, la Crapola, e i piaceri Venerei di souerchio frequentati si come ne priuano del vigor dell'animo, così anco ne consumano le forze del corpo; di qui i medesimi Vitij sono accompagnati da infermità incurabili, da cruciati estremi, e da morte prestissima. S'aggiunge, che l'esempio in fin delle bestie, quantunque in esse non cada Temperanza, ne potrebbe rendere in ciò cauti, e di grandissima vergogna confonderci. Percioche in vn determinato tempo dell'anno sogliono per ordinario solamente congiungersi, e quando le femine hanno conceputo, e sodisfatto all'intentione della Natura, ciò rifiutano. E così osseruando la vita di tutti gli Animali, da quelle specie in fuori, che sono voracissime, l'altre misuratamẽte si pascono. Il che fà, che tutte le specie de gli altri Animali, ritenendo per ordinario vn medesimo corso di vita naturale, godono ancora vna quasi perpetua sanità; cosa, che ne gli huomini intemperati in contrario veggiamo; poiche per la varietà de' cibi, e dell'esquisite viuande, quasi ch'à bere, & à mangiare siano nati, sforzando la propria Natura à riempierli di souerchio, la sforzano insieme à morte inanzi al tempo con infermità miserabile. Onde ben disse Cesare, che la Crapola ammazzaua molti. E da cotal danno, e bruttezza verranno finalmente in gran parte sicuri, s'osseruando il bellissimo precetto di Socrate, schiueranno i cibi, i quali moueranno l'appetito senza fame; posciache la Crapola ammazza molto più, che non fà la spada. E tanto per hora sia detto della Temperanza vera, che cosa sia, e delle specie della non vera, e come la vera si possa acquistare, e per conseguente fuggir l'altre; Mà passiamo alla Fortezza.

Della Fortezza. Cap. IV.

HAbbiamo veduto, che l'appetito Concupiscibile, e l'Irascibile ci sono dati dalla Natura quello per conseruarci con abbracciar le cose simili all'esser nostro, e questo per difenderci dalle dissimili, e dalle contrarie; & habbiamo ancora detto, ch'intorno à cotali cose contrarie trauagliaua la Fortezza, per auezzarci à sopportarle. Hora volendo discorrerne più particolarmente, è da presuppore per chiaro, che le cose, dalle quali ella ci vuole difendere, e che cerca di ributtare, siano catiue. Percioche, se fossero buone, non le scacciarebbe; e perche cotali cose sono distruggitrici dell'esser nostro, e per conseguente apportano timore, e spauento; segue, che la Fortezza s'affatichi intorno al timor del male, ch'è per offenderci. E conciosiache ciascuno, il quale s'oppone à qual si voglia male, lo faccia, confidando di potergli resistere, e sopportarlo, & alle volte ancora con speranza di superarlo; ne nasce, che la medesima Fortezza trauaglia non solo intorno al timore, mà anco intorno alla confidanza. E perche il terribile è prima cagione, che ne muoue ad operare; segue, che principalmente ella opera intorno al timore, e secondariamente intorno alla confidenza. Nascendo adunque il timore dal pericolo del male, e quello, dal quale ci deue difendere la Fortezza, essendo male, che per non

esser

esser sopportato da noi, ci fà biasimare di timidità, e sopportato riportiamo lode di Fortezza; è chiaro, che'l timor della Pouertà non sarà il soggetto di questa Virtù; perche, sopportandola, non siamo lodati per forti, e non la sopportando, non siamo stimati vili. Oltra che molti si veggono spendere larghissimamente, senza spauentarsi per timore di rimanere poueri, che poi nella guerra riescono timidi, e codardi. Dalla qual cosa si comprende, che'l timor della Pouertà non è il soggetto, intorno à cui la Fortezza si raggira; perche colui, il quale fosse forte contra la Pouerta, sarebbe forte anco nella guerra. Il timor dell'infamia non appartiene similmente à questa Virtù, conciosiach'in ogni maniera, e sempre sia lodeuole il temer la vergogna; doue che'l temere assolutamente il male, intorno al quale s'occupa la Fortezza, non è lodeuole, mà in fin à vn certo segno; nè per ciò si deue fuggir d'opporsegli. Non è anco soggetto della Fortezza il timor del male, che nasce da infermità; perche quiui non consiste ne Virtù, ne Vitio; e non è in podestà nostra il fargli contrasto, nascendo da interna intemperie de gli humori, che s'alterano per difetto di natura. Mà il timore, intorno à cui trauaglia la Fortezza, è di male esterno, che sia per offenderci. E così quando alcuno è detto forte, perche tolleri la Pouertà, ò non tema le malatie; non è propriamente forte, mà è per vna certa somiglianza, che tiene col forte. Conciosiache intorno à cotali mali stia intrepido, com'esso forte intorno al proprio soggetto. Il soggetto dunque spauentoso, intorno à cui la Fortezza s'impiega, douendo nascere da mal'estrinseco, che può offenderci, e non ci essendo maggior male della Morte, poiche ne distrugge affatto, si può conchiudere, che la Fortezza trauagli intorno al terribile, che può apportar la Morte. E conciosiache la Virtù s'affatichi intorno à quel soggetto, doue può operare eccellentemente, e mostrare il suo valore; nè la Morte, che ne può succedere per naufragi, e tẽpeste di mare, nè la Morte naturale sarãno la propria materia del forte, bench'in queste anco nõ si mostri pusillanimo; perch'eccedẽdo cotali terribili le forze humane, ò essẽdo ineuitabili, nõ può l'huomo far loro cõtrasto, nè mostrare cõtra essi il proprio valore. E dunque la materia della Fortezza il terribile, che può apportare honesta Morte, e che nõ supera le forze humane. E se la Fortezza è indirizzata alla nostra difesa; propria materia del forte sarà il terribile, che potrà apportargli Morte honesta, cioè per difendere, & acquistar l'honesto. E conciosia che non siamo nati solamente à noi stessi, mà principalmente à beneficio, e seruitio publico, e quella sia più bella attione, che porta seco maggior giouamento al viuer Ciuile; il terribile, intorno à cui opererà l'huomo forte, sarà la Morte, che per interesse publico gli potrà venire nella guerra. Percioche cotale attione sarà per fine il più nobile, che possa essergli proposto. Essendo tale dunque il soggetto del forte, e potendosi intorno ad esso confidare, e temere più, e meno di quello, che conuiene, e douendo la Fortezza, come tutte l'altre Virtù, esser regolata dalla retta Ragione, e star nel mezo de gli estremi vitiosi dell'eccesso, e del difetto; potremo dire, ch'ella sia quella mediocrità, che consiste frà la Timidità, e l'Audacia, per la quale, chi la possiede, teme, e confida, come ricerca la retta Ragione ne gli oggetti terribili; che possono apportargli Morte honesta. E considerando gli estremi, fra' quali è collocata, dalla banda del Timore chi eccede in non temere cosa alcuna, con tutto che superi le forze humane, come sono i Terremoti, i Diluuij, le Saette, e cose simili, si può chiamare stupido, e pazzo; mà chi manchi, ed'ogni cosa teme, è vile. Dall'altro estremo poi del confidare, chi di souerchio confida, è detto audace; e chi niente confida, è similmente vile, e codardo. Mà questa, e la già detta sono viltà di specie diuerse, se bene con lo stesso nome si possono chiamare; poiche da diuerse cagioni deriuano. E perche il temere è maggior passione, che non è il confidare; di qui è, che coloro, i quali di souerchio temono, mostrano maggiormente la lor viltà, di quelli, che mancano nel confidare. E di que gli estremi pare, che l'audace s'auuicini più al forte del timido; perche delle due conditioni, ch'al forte si ricercano intorno all'oggetto terribile, che sono il sostenere, e sopportare il dolore, che gli può arrecare, & il confidare di vincerlo, d'amendue il timido è

 priuo,

priuo. Percioche fuggendo il pericolo, non ardisce per conseguente, nè confida di superarlo; onde si tiene lontano dall'affrontare l'oggetto spauenteuole. Doue l'audace sopr'abbōdando nella confidenza, ardisce d'entrare in pericolose imprese, & in ciò ha qualche somiglianza col forte. Mà è poi da esso differente, che doue il forte si muoue per la retta Ragione, & auanti al pericolo è tranquillo, e modesto, e nel pericolo si mostra vigoroso, & intrepido, e quanto più cresce il pericolo, tanto più si scuopre in proportione animoso, e saldo; l'audace senza ragione temerariamente si moue, e corre precipitoso ad operare, onde inanzi al fatto si milanta, e scoprendo poi il pericolo, non stà saldo, e rimettendo l'ardire, passa nell'altro estremo, e s'auuilisce, e fugge. Operando adunque il forte nella maniera, che s'è detto, intorno al terribile, che non eccede le forze humane, Temerità, e Pazzia sarà, e non Fortezza quella di colui, che per mostrarsi di valore entrerà in mare, mentre sarà tempestoso, & in altro pericolo senza alcun degno proposito. E tale sarebbe stata l'attione di Cesare, quando volea persuadere i Marinari a sforzare la Fortuna del mare, & à passarlo da Durazzo in Italia. Dico sarebbe stata tale la sua attione, se la necessità della guerra à ciò non l'hauesse indotto per andare à condurre le genti, che mancauano. Mà, quando per honesta cagione il forte si troua in così fatti pericoli, se ben non è proprio soggetto, intorno à cui egli trauaglia; nè può mostrare in ciò il valor suo; tuttauia stà intrepido, come conuiene, & anco intorno à i folgori non mostra viltà alcuna, come Tiberio, che per non sentirli, nascondeua la testa sotto il capezzale. E ben vero, che gli spiace così fatta Morte; poiche non può mostrar proua della Virtù sua, e desiderarebbe di ritrouarsi più tosto ne' pericoli di perigliosa guerra, in fatto d'arme, contra i publici nemici, ò in assalto, ouero in difesa d'una Città per la Republica, e per lo suo Signore. E perciò Enea appresso Virgilio si duole nel suo naufragio, e dice.

O mille volte fortunati, e mille
Color, che sotto Troia, e nel cospetto
De' Padri, e della Patria hebbero in sorte
Di morir combattendo. O di Tideo
Fortissimo Figliuolo, io non potei
Cader per le tue mani, e lasciar' iui
Questa vita affannosa, oue lasciolla
Vinto per man del bellicoso Achille
Ettor famoso, e Sarpedonte altero.
E se d'acqua perire era il mio fato;
Perche non doue Xanto, ò Simoenta
Volgon tant'armi, e tanti corpi nobili?

E perche il forte è tale per l'habito, ch'è quasi vn'altra natura, egli ne i pericoli, quantunque improuisi, opera con animo così tranquillo, come se di lungo tempo gli hauesse preueduti, ò fosse del continuo in essi; proprietà, la quale se ben è commune a tutte le Virtù; nondimeno nell'attioni della Fortezza tanto più riluce, quanto il suo soggetto, per esser ripieno di spauento la rende più difficile, e più marauigliosa. Per la qual cosa il forte nō si scuote pūto per il timore, mà piglia quella risolutione, e quel partito, che ricerca la Prudēza; e nō pure egli si mātiene intrepido, mà procura, hauēdo cōpagni nell'istesso pericolo, di rincorarli, e liberarli dal timore. Posciache ne i più perigliosi trauagli l'usar rettamente non solo in beneficio proprio (al che la Natura ne suol fare accorti,) mà de gli altri ancora la Ragione, dimostra quella fermezza d'animo, ch'è conseguente all'habito virtuoso. E perciò il medesimo Vergilio introduce Pallante ad inanimire i Soldati suoi, ch'erano posti in fuga, & à fermarli contra i nemici; e fra l'altre cose dice.

E di lor nullo
E' che sia Dio; son' huomini ancor' essi,
Come siam noi; e noi, com'essi, hauemo

Il cor, le mani, e l'armi.

E conciosia che'l forte operi, come tutti gl'altri Virtuosi, per l'honesto; non si espone à pericolo della Morte, per ottenere semplicemente Honore, ò per fuggir vergogna, nè meno perche tema la forza del Superiore, che ciò gli commandi, ò lo minacci. Percioche colui, che per cotali rispetti solamente si muoue, cessando essi, non opera, e per conseguente non conosce, e non istima l'honesto, senza il quale la Virtù non può stare. Nè meno il forte entra in pericolo contra il nemico, perche sia più sicuro nell'armi, & habbia maggior'esperienza in maneggiarle di lui. Poiche non hauendo altro fine, che dell'honesto, quantunque fosse poco, ò niente esperto nell'armi, e l'auuersario fosse espertissimo, non restarebbe d'esporsi à Morte honesta, e contra colui farebbe ogni suo potere. Per la qual cosa non si muoue anco per ira, ò per desiderio di vendicarsi, ò per amore, ò per qual si voglia affetto. Percioche da così fatte passioni le fiere vengono guidate, che sono di Virtù incapaci. Oltra che veggiamo molti innamorati per desiderio d'ottenere la Donna amata, ò perch'altri non l'ottenga, e per gelosia mettersi à pericoli di Morte; che cessando poi la passione, cessa insieme in loro cotal'ardire. Non si muoue, dico, il forte per semplice affetto; mà per l'honesto, à cui sempre hà riguardo. E perche confida, e mai non dispera, nō entra in battaglia, nè in pericolo per esser disperato; nè di lui si può dire quel detto:

Per disperation fatto sicuro.

Mà è sicuro, & intrepido per l'honestò, e come ricerca la Ragione retta. Et ancora che'l forte abborrisca la disperatione, non si mette tuttauia à pericolo, & à battaglia alcuna, per essere stato in altre imprese vittorioso, con hauere speranza di certa vittoria. Percioche presentandosegli honesta Morte, non ricusa il pericolo, quando anco il timore soprauanzi ragioneuolmente la speranza. E massime che'l forte (come habbiamo discorso) s'affatica principalmente più intorno al temere, che al confidare; e mostra più il suo valore in sostenere il male, che in confidare, e sperare di vincerlo. E perch'egli opera per elettione, e perciò conosce, e vuole quello, che fà; è chiaro, che non entra in pericolo alcuno per ignoranza, togliendo vn'impresa per facile, che sia difficile, con mostrarsi ardito, pensando d'operare contra soggetto debole; onde con ageuolezza, e senza rischio sia per riportarne vittoria. Percioche sarebbono forti anco gl'imbriachi, che si mettono a pericolo, non conoscendo. E per la medesima cagione il forte conoscendosi padrone de' suoi atti, e ch'influsso alcuno non può sforzarlo, non corre precipitoso à i manifesti pericoli della Morte, dando pazzamente credenza al destino. Mà comprendendo il pericolo quantunque grande, tuttauolta che possa apportargli honesta Morte, se gli oppone; e quanto è più honesto il fine, tanto più volentieri sopporta la grandezza del pericolo, e i dolori circostanti. E benche le molestie, e le passioni, ch'intrauengono nell'esercitare la Fortezza, cagionino, che le sue attioni non siano, come quelle dell'altre Virtù, piene di piaceri; nondimeno il fine, per cui si fanno, essendo l'honesto, di che non si può dare cosa più bella, fà, che prontamente sopporta ogni dolore, per ottenerlo. Essendo più eleggibile all'huomo forte la Morte subita, mà honesta, che la vita lunghissima accompagnata da bruttezza.

Delle specie di Fortezza impropria. Cap. V.

SE le cose dunque, c'habbiamo discorse, sono vere; ne segue, che specie di Fortezza non vera sia quella di coloro, i quali entrano in pericolo, per ottenere Honore, ò vtile dalla Patria, e per fuggir la vergogna, che dalle leggi è imposta, ò la pena de' Magistrati, ò de' Capitani Generali. E similmente, che la Fortezza prodotta dalla peritia, e dall'esperienza del maneggiar l'arme sia vn'altra specie di non vera Fortezza, com'è quella de' Soldati, e de gli Schermitori contra coloro, che nè Soldati, nè armigeri sono. E che specie di simile qualità sia ancora la Fortezza, che nasce da impetuoso affetto. E quella

che per li successi altre volte ben riusciti mette in isperanza d'esito simile, e ne fà entrare in pericolo; com'anco quella, che per disperatione vien cagionata; e quella, che nasce da ignoranza; e finalmente quella, che viene per falsa credenza di destino. Queste, dico, saranno specie di non vera Fortezza. Poiche tutte mancano del fine honesto, e non operano con habito virtuoso. E' ben vero, che l'vna è di miglior conditione dell'altra. Percioche quella specie di Fortezza, che Ciuile possiamo chiamare, da cui gli huomini sono mossi per ottenere gli honori della Republica, e per fuggire la vergogna, s'accosta più di tutte alla Virtù. Conciosia che'l desiderare l'honore, e'l fuggire la vergogna sia affetto buono, e paia, che da Virtù deriui. E di queste due quella, che per honore opera, è migliore dell'altra; percioche l'eleggere, e seguire il bello è cosa più degna del fuggir'il brutto, & à quello di necessità è conseguente il fuggire la vergogna, doue al fuggire la vergogna non è conseguente di necessità l'honore, e quando vi sia, è per accidente. Men degna è poi quella Fortezza, che vien cagionata dall'vtile; conciosia che s'allontana più dall'honesto. Percioche chi s'espone à pericolo per timore della vergogna, non opera mai cosa contraria all'honesto; poiche rimarrebbe contra la sua intentione suergognato. Mà chi si propone l'vtile, molte volte può mettersi à rischio dishonesto, e non stimar l'honore, nè la vergogna. Ottiene poi l'vltimo luogo chi opera per timore, percioc'hà del seruile. Hor le quattro specie raccontate di Fortezza impropria hanno hauuto origine da i legislatori per quei rispetti communi, per li quali, secondo Platone nelle leggi, furono costretti di proporre vniuersalmente à tutte l'opere buone il premio, e alle catiue la pena. Percioche hauendo eglino risoluto di render felici più, che poteano, gli huomini; e prouando, che l'honesto, per cui bramauano, ch'operassero, era malageuole da essere compreso da loro, In luogo suo proposero l'Honore. E comprendendo di più, che la fragilità della Natura nostra non era con tuttociò pronta à far bene; per allettarci maggiormente, aggiunsero all'honore premio della Virtù l'vtile. Mà vedendo finalmente, che cotali incitamenti non erano anco bastanti à farne operare conforme al douere, e che spesso traboccauamo nel male; posero la Vergogna per primo freno delle male opere. E crescendo tuttauia la maluagità humana, & hauendo tanto maggior bisogno di possanza estrinseca, che l'astringesse ad operar bene, quanto più s'allontanaua dalla cognitione dell'honesto, aggiunsero alla Vergogna il castigo, vltimo ritegno della Giustitia per li catiui, inducendoli per forza à quello, à che per elettione debbono, e non vogliono appigliarsi. E così fatte specie di Fortezza improprie, nascendo da legislatori, comprenderemo sotto il nome di Fortezza Ciuile. A questa è inferiore quella Fortezza, che nasce dall'esperienza; percioche mostrano coloro, i quali per essa operano, che senza cotal vantaggio non entrarebbono in pericolo; e stanno saldi fin tanto, che si veggono superiori con l'arte, e con l'isperienza; mà crescendo il pericolo, e la forza del nemico, cedono. Doue il forte Ciuile stimando sopra ogni cosa i premi, e le pene della Republica, segue la battaglia coraggioso fin'al fine. Succede alla Fortezza cagionata dall'esperienza quella, che nasce per la speranza di douer vincere, per hauer vinto altre volte. Percioche coloro, che per cotal rispetto operano, ancorche sperando bene, confidino, e siano simili al forte; nondimeno da esso sono più lontani del Ciuile, e dell'esperimentato; poiche costoro non confidano tanto, che anco non pensino di poter sopportare alcun male; mà quelli entrano in battaglia, stimando di rimanere superiori, e di non hauer' à prouare male alcuno. E di questa è assai più indegna la Fortezza prodotta da impeto d'Ira, ò di qual si voglia altro affetto. Percioche hauendo noi cotali mouimenti communi con le Fiere, operando spinti semplicemente da essi, e non da Ragione, facciamo cosa simile più alle bestie, che à gli huomini. Non nego già, che l'Ira mossa per l'honesto, e moderata dalla Ragione non sia Virtù; e ch'ella non accresca mirabilmente il vigore per le forti operationi, si come la cote affina il taglio del rasoio. Mà dico, che si come ella è naturale in noi più di tutte l'altre specie di Fortezza impropria fin quì dette; così venendo priua della scorta della Ragione, hà più dell'ani-

male, che dell'huomo, & è più lontana dalla vera Fortezza di tutte l'altre, c'habbiamo raccontate. E con simigliante Fortezza, che nasce da furore, e da affetto, possiamo metter quella, che viene da disperatione, nascendo similmente da impeto sfrenato, e da inconsiderata risolutione di voler morire; onde hà del pazzo, e del fiero. Di questa sorte fù la Fortezza del soldato d'Antigono, allegato da Plutarco; percioch'essendo egli mal disposto della vita, e poco sano, il Rè per hauerlo conosciuto di valore in molte imprese, lo raccolse, e fece con ogni diligenza medicare, e guarire. E ritornando poi alla guerra, e mostrandosi freddo in quelle fattioni, nelle quali soleua essere ardentissimo, il Rè marauigliandosene, lo riprese; ond'egli senza scusarsi, tu sei stato, ò Rè (rispose) la cagione di rendermi meno ardito; poiche m'hai liberato da quella miseria, dou'io era, per la quale stimaua poco la vita. A questa segue la Fortezza prodotta da ignoranza; percioche l'huomo per essa non solo opera senza elettione, mà anco senza vera cognitione del soggetto, intorno à cui trauaglia; e tosto che lo scuopre terribile, s'auuilisce, e fugge. L'vltima, e più ignobil specie di Fortezza impropria è quella, che viene dall'opinione del destino, nascendo primieramente da ignoranza, e poi da necessità. Conciosiache se l'huomo così fatto vedesse, che'l destino non fosse, e ch'egli, tentando Dio, con esporsi à manifesti pericoli, potesse di leggiero rimaner priuo della vita, che per altro potrebbe conseruare; senza dubbio non si porrebbe à rischio alcuno; e così essendo più d'ogn'altra lontana dall'elettione, è fra tutte le cattiue pessima. Poiche il falso pensiero della necessità è cagione di leuare il consiglio, la deliberatione, e l'essecutione a gli huomini di questa maniera forti, e li fa viuere senz'alcun'atto di Prudenza, e di Ragione. E per venire à regola, quanto più si possa in così fatto caso, vniuersale, perche la vera Fortezza nasce dall'habito virtuoso, ch'opera intorno à soggetto terribile per fine honesto, ogni volta, ch'alcuno sarà intrepido contra simigliante soggetto, mà per altro fine, che per l'honesto, e si mouerà per altra cagione, che per l'habito della Fortezza, ò sia sospinto da cagione interna, ò per qual si voglia altro habito, ò affetto, sarà forte impropriamente. E di cotali specie di Fortezza quelle saranno più, e meno dell'altre perfette, ò imperfette, che più, ò meno s'auuicineranno all'honesto. Queste specie di Fortezza improria sono spesso da Capitani Generali considerate, & hora d'vna, & hora d'vn'altra, & hora di parte di loro, & anco dell'honesto si seruono in accendere i loro soldati alla battaglia, secódo che l'occasione richiede. E il proporre, come si troua infinite volte, à i soldati la vita, la libertà delle Mogli, de' *Figliuoli*, e della Patria, senza fallo altro non è, ch'vn proporre l'honesto. E Cesare in Farsaglia, douẽdo far giornata con Pópeo, cercò di giustificare la causa sua, e di mostrare a' suoi soldati, che combatteuano per la Giustitia. Il medesimo fece Scipione Padre dell'Africano nell'apparecchiarsi per combattere con Annibale; e prouata l'honestà della causa, ricordò a' suoi, c'haueano altre volte vinto quel nemico; e di poi si sforzò d'infiammarli ad odio, & ad ira, proponendo finalmente loro la necessità, cõ mostrare, che rimanendo vinti, la Republica ruinaua. Et Annibale nello stesso tempo confortò i suoi à combattere per necessità, mostrando, che, quando fossero perditori, non rimarrebbe loro luogo di saluarsi, e ch'in miserissima seruitù sarebbono caduti; li confortò insieme dall'vtile per la preda grande, ch'erano per ritrarre dalla vittoria, e dalla peritia, e gloria loro nelle guerre di tant'anni, e dalla sua propria. E finalmente cercò d'accendere il suo essercito d'ira, mostrando, che i Romani fossero crudelissimi, e superbissimi, e che da loro egli, & i suoi soldati fossero stati richiesti à Cartaginesi per punirli. Marcello similmente, hauendo riceuuto da Annibale vna picciola rotta, spinse i suoi soldati à combattere di nuouo con maggior valore, per cancellare la vergogna, e racquistare l'honor perduto. Et il medesimo Cesare dopo il danno fattogli da Pompeo à Durazzo, hauendo notato d'infamia i codardi, ricordò à gli altri l'antico valore. E quasi d'ordinario nelle battaglie contra Francesi non proponeua cosa maggiormente à i soldati, per renderli forti, che la Virtù loro, e la gloria delle passate imprese. E per la peritia de' suoi, & imperitia de' nemici combattè

contra Pompeo in Farsaglia. Alessandro inanimì parimente quei soldati, che mandò ad assalire il passo della pietra tenuto da Arimazzo, per l'antico valore d'essi, e per lo premio, proponendo à colui, che fosse stato il primo à salirui diece talenti, & à gli altri in fin'à diece compagni noue per vno. Dell'affetto ancora dell'amore, oltra quello dell'Ira troniamo, che i Capitani si seruirono. Percioche nella guerra di Granata i Caualieri per amore delle Dame loro fecero opera di singolar Fortezza. E di quì Platone nel Simposio scrisse, ch'inuincibile sarebbe vn'essercito raccolto d'Amanti. Mà cotale amore di Platone per auuentura non sarebbe cagionato da semplice affetto, mà da habito d'amicitia fondato sù l'honesto, nascendo dalla Venere Celeste, com'egli presuppone, che produrrebbe gli huomini forti di vera Fortezza. Si come debbiamo stimare, che fossero gli Amanti della Coorte sacra, con la quale Pelopida à Tegira riportò vittoria de' Lacedemoni. E possiamo similmente credere, che Pamine ricercasse così fatta amicitia, quando notando appresso d'Homero Nestore, che non fosse pratico à ordinare le schiere de' soldati, volendo, che i Greci si raunassero insieme per Tribù, e per compagnie, disse, che meglio era accompagnare gli amanti, ò diciamo gli amici insieme. La Fortezza poi cagionata per ignoranza si vede ne i Neruij, ch'assaltarono Cesare, credendo, ch'egli fosse spauentato, e si contenesse ne gli alloggiamenti per paura, e non per stratagema. Ond'egli serrandosi contra loro, con ageuolezza li ruppe, e per la maggior parte gli vccise. E per indurre anco col mezo della disperatione i soldati à combattere con maggior'ardire, ritrouiamo, che l'istesso Cesare combattendo con gli Heluetij, lasciò il cauallo fuori della battaglia, e commandò, che gli altri facessero il medesimo. E gli Heluetij perche fusse à ciascuno d'essi tolta la speranza di ritornare à Casa, e fossero costretti à combattere ostinatamente, abbruciarono dodici delle loro Città, e quattrocento Villaggi. Quella del destino è similmente ordinaria de' Turchi, e l'opinione di cotale necessità cercano d'imprimere ne i loro soldati, per spingerli pronti à manifesta Morte. Dalle cose, c'habbiamo diuisato, viene, per conseguente chiaro, che coloro, i quali si danno la Morte, per fuggir' alcun male, come la pouertà, le prigionie, e così fatte sciagure, non sono forti; posciache non sopportano la Morte, perche sia honesto, mà perche non sono bastanti à sostenere i trauagli, e le straordinarie molestie, & afflittioni. E di qui non segue già poi, che Catone facesse atto vile in ammazzarsi; poich'egli non si priuò di vita, per fuggire, come i codardi, minor male della Morte; mà per conseruare appresso a' suoi Cittadini quella riputatione, che si teneua più cara della vita, e che dandosi in poter di Cesare, hauerebbe perduta. Mà contuttociò non è parimente da dire, ch'egli facesse attion forte, nè virtuosa, non hauendo lasciata la vita per fine honesto, nè con mezo honesto; ond'egli, & altri così fatti non sono degni d'honore, conforme alle leggi della Virtù, e della Republica perfetta, quantunque fossero riputati degni di quell'honore, che s'erano proposto delle loro Republiche ambitiose, & imperfette. E perche nell'altre Virtù per la stessa cagione de' fini diuersi dall'honesto, e dalle circostanze possono succedere attioni, che paiano, e non sono veramente virtuose; in ciascuna d'esse potranno risorgere ancora diuerse specie di Virtù improprie nella maniera, c'habbiamo veduto nella Temperanza, e nella Fortezza. E come alcune specie d'Intemperanza, e di Fortezza improprie, c'habbiamo veduto, possono seruire al Morale, & al Politico per gradi, e dispositioni alla vera Temperanza, e Fortezza in quella guisa, che l'amor seruile è grado, e dispositione all'amor figliale; potrà parimente il medesimo nell'altre sorti di Virtù succedere.

Della differenza, ch'è frà'l forte, & il soldato. Cap. VI.

HOra è facile da raccorre dalle cose, c'habbiamo vedute, la differenza, ch'è frà'l forte, & il soldato, e frà l'intentione dell'ottimo Principe, e dell'ottima Republica, e quella del Capitano intorno à i Cittadini, & à i soldati nelle battaglie. Il forte dunque si pro-

si propone solamente l'honesto; & ogni volta, che gli siano poste innanzi attioni, nelle quali non possa ottenerlo, s'astiene dal farle. E così suo proponimento s'accorda quello del Principe, e dell'ottima Republica. Percioc'hauendo essi proposto di fare, quanto più possono, perfetti i loro Cittadini, non gli scompagnano dall'honesto, & hanno il medesimo fine nelle battaglie col forte. Ma il soldato ha la sua intentione nella vittoria, e che sia honesta, ò dishonesta, nō gl'importa. Et il medesimo pensiero è nel Capitano, anzi per esso Capitano è tale nel soldato; poiche quegli regola questo; onde tanto procura di vincere colui, che guida, e gouerna l'esercito della causa ingiusta, quanto l'altro, ch'è capo della giusta. Et auuenga che amendue vsino, per ottenere la vittoria, dissimulationi, insidie, inganni, e rapine, e paia lecito ad vn nemico essercitar contra l'altro ogn'arte per riportar vittoria; essendo, come disse Cambise à Ciro appresso di Senofonte, differente il modo del trattare co' Cittadini, e con gl'inimici; nondimeno la diuersità de' fini, e l'hauer la causa giusta, ò ingiusta, fà, che l'vno opera per così fatti mezi giustamente, e l'altro nò. Il forte parimente col fine accorda i principij interni della sua attione, e combatte per l'honesto, mosso dall'habito della Virtù; percioche d'altra maniera non sarebbe virtuoso; e l'istesso è desiderato dall'ottimo Principe per la ragione, che già s'è detta, hauendo egli il suo pensiero riuolto alla perfettione del Cittadino. E quando egli propone il premio, ò la pena all'operationi timide, ò forti; ciò fà per accidente, desiderando per se, che i Cittadini siano per l'honesto solo forti, e per l'habito, che gli corrisponde. Mà il soldato non opera per l'atto della Virtù, mà per quello dell'arte, che può stare dalla Virtù disgiunta; e così non hauendo altro fine, che la vittoria, opera indifferentemente per ogni principio, per il quale pensi d'ottenerla, ò nasca da esperienza, ò da speranza, ò da qual si voglia habito, ouer'affetto. Et il Capitano nella medesima maniera, per dare ardire al suo esercito, & assicurarlo da paura, acciò che combatta, e riporti vittoria, lo conferma ne' medesimi affetti, e cerca di dargli quell'impressioni honeste, ò dishoneste, vere, ò false, che possono farlo intrepido, e vittorioso. Può dunque l'huomo esser buon soldato col combattere secondo gli ordini della guerra, ò i commandamenti del suo Capitano, e non esser forte; non hauendo sempre il fine honesto, e non operando per l'habito della Fortezza. E può similmente il forte ne gli honesti pericoli stimar la vita manco d'ogni valoroso soldato, quantunque più esperimentato di lui nell'armi. Poiche questi ricusa sempre la Morte honesta, qual'hora non sia conforme à i precetti della guerra, e del Capitano, doue quello le và incontro ardito, senza punto schifarla. E così il Capitano s'appaga de' suoi soldati ogn'hora, che valorosamente combattano, com'egli commanda, non riguardando, se cotale attione venga prodotta da principij virtuosi, ò da vitiosi. Mà il Prencipe, e la Republica buona vuole, che i suoi Cittadini non solamente combattano arditi, mà ch'à ciò si muouano co' principij interni, & esterni honesti; e riportando vittoria con dishonesti principij, non li riputa forti; e non la potendo riportare combattendo con gli honesti, non resta di commendarli di Fortezza. E se auuenisse, che'l forte fosse soldato, se bene si seruisse della peritia militare, tuttauia non si scompagnarebbe dall'honesto; percioche non mancherebbe d'esser virtuoso. E se vero soldato dobbiamo chiamar colui, che non solamente si propone la vittoria per li mezi, che dal Capitano gli sono prescritti, e per il maggior bene, che si possa ottenere, e nella più eccellente compagnia, che si possa considerare; vero soldato frà tutti sarà quello dell'ottima Republica; poiche combatterà per il ben ciuile, e sotto la più degna forma, che nella Ciuiltà si possa comprendere, e con le più perfette regole, che si possano ritrouare. Per la qual cosa l'huomo così fatto sarà insieme vero soldato, e forte; perch'essendo Cittadino d'ottima Republica, non farà mai atto militare, che non sia virtuoso, e con l'honestà congiunto.

Come si possa fuggire il Timore. Cap. VII.

RImane per vltimo da considerare più particolarmente, in qual guisa l'huomo possa diuenir forte; e perch' alla Fortezza è più contraria la Timidità dell'Audacia; ci sforzeremo di ritrouare i rimedij da cacciar' il timore, per aprir più ageuolmente l'entrata alla Fortezza. E' dunque da considerare, che la paura nasce dal pericolo del male, che viene appresentato dall'oggetto terribile, che stà per distruggerci, e leuarci la vita. E così possiamo dire, che due sono le cagioni, ch'inducono il timido à fuggire; l'vna è credere, che la vita sia il maggior bene, che s'habbia; e l'altra il pensare, che'l restarne priuo sia il maggior male, che ci possa auuenire. Onde per conseruar il maggior bene, e per ischifare il maggior male, che possa accadergli, elegge di fuggire. Il timido dunque verrà per auentura assicurato, se riguarderà, che l'opinione, sopra di cui fabrica il suo discorso, è falsa. Percioch'è lontanissimo dalla verità, che la vita sia il maggior bene, che venga posseduto dall'huomo; e per conseguente è falso ancora, che la Morte, sua priuatione, sia il maggior male, che gli possa succedere. E ciò manifestamente si vede dalle cose da principio discorse; percioche fù dimostrato, che'l sommo bene dell'huomo veniua dall'opinione della forma d'esso, secondo la propria virtù sua. Talche non consiste nella semplice vita; perc'hauendola commune con gli altri animali, non saremmo nella nostra perfettione differenti da essi, nè essi da noi. In maniera che viuendo vita di Sardanapalo, e non solo di Sardanapalo delitiosa, e colma di dishonesti piaceri, mà viuendo assolutamente vita bestiale, e ferina, saremmo felici; cosa inconuenientissima, & impossibile. Perilche essendo l'huomo ragioneuole, e ciuile, il sommo suo bene è riposto in operare perfettamente à conseruatione della Ciuiltà, e della Republica, per rilucere in così fatta operatione principalmente l'honesto; e per essere la più nobile, e più degna, à che nella vita attiua si possa peruenire. La onde si come la semplice vita non è il sommo bene humano; mà tal'è la vita ciuile in atto perfetto; così il maggior male, che l'huomo possa patire in quanto tale, non è la Morte, nè la priuatione della vita naturale, mà la Morte ciuile, e l'essere inhabile al commercio humano per proprio mancamento. Dico per proprio mancamento, posciache come il bene della vita attiua consiste nella nostra operatione virtuosa; così il suo opposto nasce dal mancamento nostro. Qualhora dunque la persona, per saluare la semplice vita, saprà di commetter fallo contrario alla Ciuiltà, e di douerne per sua colpa rimaner priuo; conoscendo perciò di perdere maggior bene della medesima vita, e d'esser'insieme per riportare mal maggiore della Morte naturale; rifiutando il saluar la vita naturale, eleggerà più tosto la conseruatione della vita Ciuile, con sopportar la Morte naturale, che la Ciuile. Percioche saluando la vita, e perdendo l'honesto, si conseruarebbe, e viuerebbe in quanto animale; mà si perderebbe, e morirebbe in quanto Ciuile. E per contrario saluando la Ciuiltà, e l'honesto con perdere la vita; morirebbe in quanto animale, mà come Ciuile viuerebbe nella sua Republica glorioso, & immortale. E da cotal rispetto Senofonte mosso, venendogli auuiso, mentre sacrificaua, della Morte del Figliuolo à Mantinea, continuando il sacrificio, depose la Corona; mà essendogli subito soggiunto, che valorosamente combattendo era rimaso estinto; rimettendosela, chiamò gli Dei, à cui sacrificaua, in testimonio, ch'in esso era stato molto maggiore il piacere della Virtù del Figliuolo, che'l dolore della sua Morte. E ciò disse Senofonte; percioche molto ben conosceua, c'hauendo il Figliuolo finita la vita in seruitio della Patria, & hauendola perciò spesa à quel fine honesto, à ch'ella naturalmente era destinata, apportaua al Padre, & alla Patria maggiore splẽdore, che non haurebbe fatta la semplice vita di lui inutilmente conseruata. E non solo gli huomini di simigliante maniera saggi conobbero, che ci era cotal bene molto più nobile, e degno della vita, & vn male molto più graue, e più da fuggire della Morte; mà dalle valorose Donne Spartane ciò fù pari-

mente

mente compreso; percioche mostrauano grandissimo contento, non che dispiacere, de' Figliuoli, che, per seruitio publico combattendo, rimaneuano estinti. E qualhora codardi si fossero saluati, come nemici talmente gli odiauano, ch'alle volte anco di propria mano diedero loro la morte. Mà che più? gli animali irragioneuoli manifestano insieme di non tener sempre la vita per ben loro maggiore. Percioche sappiamo frà gli vccelli esseruene alcuni di tal sorte, come le Perdici, che mentre hanno i piccioli figliuoli sotto il loro gouerno, se vedono l'vccellatore dirizzato alla preda d'essi, s'inuiano ad incontrarlo, e saltandogli inanzi a' piedi, per leuarlo, e diuertirlo dal proponimento, gli porgono occasione d'insidiare à se stesse; dalche per altro, con grandissima ageuolezza scampando, si asterebbono. E il medesimo si proua d'ordinario in tutte le Fiere, che mentre allattano i Figliuoli, espongono la vita senza alcun risparmio al furor dell'armi, e per saluarli non riguardando alcuno di quei pericoli, ch'in altre occasioni non solo non incontrarebbono, ma con ogni loro potere cercherebbono di fuggire, danno à vedere chiaramente, che la conseruatione de' Figliuoli, e per conseguente della propria specie, è da esse molto più stimata della propria vita. Appare dunque, che non essendo la vita il sommo bene, che possiamo ottenere, nè la Morte il più importante male, che ci possa intrauenire, non dobbiamo antepor la vita à tutte le cose, nè fuggire i pericoli della Morte, nè la Morte stessa per ogn'occasione. E le cose, alle quali non dobbiamo antepor la vita, sono quelle, per cagion delle quali la stessa vita ci è data, ch'è il fine humano, per cui l'huomo è huomo, & a cui deue indirizzare tutte l'attioni sue, come dicemmo; conciosiache questo consista nel ben Ciuile, e nella vita virtuosa, la qual'è accompagnata dall'honestà. Quindi nascerà, che la persona per ogni cosa, che sopporta, ò da lui ammessa gli verrà offuscata l'honestà vita in maniera, ch'egli rimanga inhabile al ben ciuile (come s'è già detto) disprezzerà la semplice vita, per non rimaner priuo della Ciuile, alla quale è nato. E per incaminarsi al disprezzo de' pericoli per l'honesto, dourà considerare, che molte volte fuggendo, si rimane più ageuolmente morto, che combattendo. Poiche'l nemico ferendo senza contrasto, può priuarne della vita à suo piacere; mà contraponendosegli può tenerlo lontano, scacciarlo, e rimaner sicuro. Di più l'huomo vilmente fuggendo, non solo mancherà nella Virtù della Fortezza, nella quale come à se stesso conuenientissima, deue procurare d'essere eccellente; mà si farà di peggior conditione d'infiniti animali debolissimi, che assaltati per la conseruation propria, ò de' Figliuoli, amano meglio difendersi combattendo, come s'è già accennato, contra anco sproportionata forza, che mettersi in fuga, con partito dubbioso di saluarsi. E se la bellezza, e dolcezza de' premij, e la bruttezza, e molestia delle pene hanno forza di spinger le genti, per altro timide, a' manifesti pericoli della Morte; chi mirerà la bellezza dell'honesto, il qual contiene in se maggior diletto, e splendore di tutti i premij del Mondo, e la bruttezza opposta, ch'è più molesta, e dolorosa della Morte; scacciando da se ogni timore, anderà intrepido, e forte nelle benche pericolose, honeste battaglie, e con più ardire di qual si voglia animoso soldato, che per affetto d'amore, ò di disperatione, ò per lunga esperienza, ò per paura della pena, ò per desiderio d'vtile, e di gloria si soglia accendere a combattere. E tanto basti della Fortezza, e delle specie improprie d'essa, e della differenza, ch'è tra'l soldato ordinario, & il forte, e del modo d'assicurarsi dal timore, e di conseguire essa Virtù.

Della Mansuetudine. Cap. VIII.

Dopo la Fortezza non sarà sconueneuole ragionare della Mansuetudine, come di quella, che trauaglia intorno all'affetto dell'Ira, la quale in vn certo modo appartiene ad essa Fortezza, e le pare conseguente; poiche dicemmo lei essere come sua cote, e pare ancora, che la Fortezza venga presupposta dall'Ira; perch'essendo l'Ira appetito di vendetta, & al vendicarsi essendo necessario per ordinario affrontare il nemico, e mettersi à peri-

à pericolo contra l'oggetto terribile, ciò appartiene alla Fortezza. Per la qual cosa poi-
che l'Ira può appartenere per diuersi rispetti all'vna, & all'altra Virtù, e alla Fortezza
come cote, e alla Mansuetudine come propria materia, e questa alcune volte presuppone
quella; andranno ancora ragioneuolmente congiunte; e la Mansuetudine seguirà la For-
tezza. Diciamo dunque, che l'Ira è vn'affetto, che vien desto in noi per l'offese, che ne
son fatte. E conciosiach'elleno possano esser varie, e diuerse; varie anco, e diuerse posso-
no essere le cagioni, dalle quali vien mossa. E perche non tutte l'offese meritano, che
l'huomo s'adiri, nè contra tutti ci dobbiamo adirare in vn medesimo modo, nè in vn'istes
so tempo, nè à vn medesimo termine; perciò l'huomo, che s'adira per occasioni conue-
neuoli, e contra chi, nel modo, nel tempo, & in fin'al segno, che si conuiene, è virtuoso, e
si chiama mansueto; e chi nol fà è virtuoso. E colui, ch'in ciò manca, perche non hà il
proprio nome, chiamaremo flemmatico, ouer freddo, e potrebbe fors'anco esser chiamato
dapoco, & è biasimeuole, e seruile. Percioche non s'adirando di cosa alcuna, diuien ber-
saglio dell'ingiurie, e dell'insolenze altrui, e patisce ogni dannosa vergogna, & infamia.
L'eccesso poi dell'Ira può nascere in tutte quelle cose, ch'appartengono all'attione; per-
cioche la persona può adirarsi con chi non conuiene, per cagione, che non conuiene, e più
tosto, e per più tempo, che non conuiene. E può l'huomo eccedere nell'adirarsi in tutte
queste cose; mà non già in tutte nello stesso tempo, per essere incompatibili frà loro, co-
me hora vedremo. L'eccesso dunque dell'Ira, ch'è in tutte le parti dell'attione, non
può andare vnito in vn soggetto, mà và diuiso, e compartito secondo la diuersità de gli
humori, e delle complessioni. E così coloro, c'hanno gli spiriti sottili, e disposti ad infiam-
marsi, di leggiero s'adirano con chi non debbono, e più, che non debbono, & anco per ca-
gioni, per le quali non debbono, mà presto anco s'acquetano, la qual cosa è in essi ottima.
Conciosiache sfogando l'Ira, la lasciano, e la celerità d'essi essendo impetuosa si fà mani-
festa; e per tal cagione sono chiamati iracondi. E quelli, che per eccesso di grandissima
colera sono in ciò più intensi, e più subiti, vengono detti colerici. Mà coloro, che sono di
spiriti più grossi, e terrestri, come veggiamo i malenconici, possiamo dire, che siano simil-
mente di due maniere; percioche alcuni sono chiamati acerbi, & altri molesti; e gli acer-
bi s'accendono più difficilmente, nè con tutti, nè per ogni cosa; mà adirati che sono, ma-
lageuolmente si placano, nè senza vendetta, pare, che l'ira loro si possa sfogare, quasi che
ricerchino il piacere della vendetta per medicina, e rimedio del dolore, che dall'offesa
hanno riceuuto. E mentre ciò non succede loro, l'Ira nel sangue d'essi, come il fuoco in
pece tenacissima, non cessa d'arderli di perpetuo desiderio di vendetta, & hanno bisogno
di lunghissimo tempo per digerirla. Poiche la portano celata, nè con lo sfogare la passion
loro con gli amici aprono la via all'esortationi altrui, che possano curarli. I molesti poi
s'adirano per quello, che non debbono, e più, e per maggior tempo, che non debbono; anzi
mai non s'acquetano; nè depongono l'Ira, se non si vendicano, ò non veggono punito il
nemico, onde viuendo in somigliante affetto, sono in fin'à se stessi insopportabili. Per la
qual cosa gli huomini partiali, e sediciosi, facendo l'habito nelle vendette, viuono sempre
con desiderio d'offendere altrui, e si come sono inhumani, e bestiali; così trattando sem-
pre di ferite, di morti, e dell'altrui distruttioni, riescono nel conuersare odiosi, & intolle-
rabili, e con tanta passione, che prouano quasi maggior dolore, & affanno in se stessi di
quello, ch'a' loro nemici procurano. Hora i molesti sono simili à gli acerbi, poiche tardi
s'adirano, e tardi anco s'acquetano; mà sono poi peggiori de gli acerbi. Perche quelli
non si potendo vendicare, rimettono l'Ira con la lunghezza del tempo; doue i molesti
mai non la depongono senza la vendetta. Onde si come è impossibile, che contrarie
complessioni si trouino in vn soggetto, e l'essere insieme veloce, e tardo, palese, & occul-
to, finito, & infinito; così è impossibile, ch'in vna persona medesima si congiungano tutti
que gli eccessi dell'Ira, ch'à diuerse, & à contrarie nature habbiamo veduto esser conse-
guenti. Poiche non meno distruggerebbono colui, nel quale si trouassero, di quello, che

le con-

le contrarie qualità in atto, & in estremo, e sproportionato eccesso lo ridurrebbono alla Morte. E perciò potremo forse conoscere, come si possa intendere, che l'intero male distrugge se stesso. Conciosiach'essendo il male priuation del bene, e l'intero male dell'intero bene, e perciò dell'essenza della cosa, nella quale s'hà da trouare; segue, che non si potendo dar male alcuno in atto senza soggetto, l'intero male distruggendo ogni soggetto non si possa mai ritrouare in atto, e così distrugga se stesso. Dalle cose dette dunque potremo raccogliere, che due sono le principali specie di coloro, ch'eccedono nell'Ira, alle quali si riducono immediatamente due altre, gl'iracondi, e gli acerbi; gl'iracondi quando sono in supremo eccesso, producono i colerici, e gli acerbi i molesti. L'estremo dunque, ch'eccede nell'adirarsi, è assai peggiore di quello, che pecca nel difetto. Perciocche l'huomo, che cade in questo, nuoce solamente à se stesso, diuenendo per la sua dappocaggine preda di chi lo vuole offendere. Mà quello essendo intento nell'altrui offesa, e d'essa nutrendosi, è molto più ingiusto, & al publico più pernicioso. E la diffinitione della Mansuetudine, potremo dire, che sia vn'habito per cui, chi lo possiede, s'adira contra chi, e perche, e come, e quando, e quanto ricerca la retta Ragione.

Come l'huomo si debba adirare. Cap. IX.

EBenche sia malageuole il prescriuere alle persone le cose, il modo, il tempo, & il termine nell'Ira; tuttauia procuraremo di darne qualche regola, che se non potrà abbracciare tutti i particolari, per essere infiniti, s'accosterà, quanto sarà per noi possibile, alla pratica, & all'operatione. Se l'Ira dũque è data per ribattere il male, che le soprasta, e l'offese, che ne vengono fatte, à fine di conseruarci; questa sarà forse quella, che si mouerà per discacciare l'offesa della propria persona. E se l'huomo non è nato solamente per viuere, come gli altri animali, mà per viuere virtuosamente; parrà molto più giusto l'adirarsi per ribattere l'offese, che c'impediranno, e ulcteranno il viuere virtuoso. E conciosiache la vita attiua in suprema perfettione sia riposta nella Felicità Ciuile, & à questa, e per questa l'huomo faccia, & indirizzi tutte le sue attioni; ragioneuolissima sopra tutte parrà l'Ira, che nascerà dall'offesa, ch'immediatamente verrà fatta nella Felicità, e nella vita Ciuile. E perch'alla conseruatione del corpo, & alla vita virtuosa, e felice si ricercano i beni esterni, come materia, & instromento da operare; quindi ragioneuole viene ancora l'Ira per ribatter l'offese, che contra cotali beni vengono fatte, come quelle, che possono impedire, e disturbare l'operationi della nostra vita, ouero della nostra Virtù, e della nostra Felicità. Mà se l'Ira nell'huomo è affetto, che deue essere regolato dalla Ragione, e non muouersi, se non per vendicare l'ingiuria vera, ò apparente, che n'è fatta, & essendo necessario à produrre questa, che vi concorra l'intentione dell'offenditore, ch'elegga d'offendere, ò mostri di volerlo fare; quell'Ira parrà ragioneuole, ch'andrà contra persona, nella quale sarà stata, ò si vedrà intentione di farne offesa. Mà se l'intentione, e l'opinione d'ogn'vno non può pregiudicare nella conuersatione, come quella de' vili, e vitiosi, e che non sono in conto alcuno; nè anco l'offesa d'ogn'vno sarà meriteuole d'Ira; mà quella parrà veramente degna, che venendo da mala intentione apporterà all'offeso pregiudicio, e danno, e specialmente nella vita ciuile. E conciosiache i maggiori, & i capi della Republica, per auanzare gli altri di riputatione, possono col loro giudicio, e con le loro ingiurie nuocere massimamente altrui, & impedirgli il bene attiuo; parrebbe perciò, che contra di loro la persona offesa indebitamente, si douesse principalmente risentire. Mà se l'offese, e l'ingiurie si debbono vendicare, per ricuperare la riputatione perduta; e colui resta veramente infame, e dishonorato, & incapace de' beni di virtuosa Republica, che contra essa Republica opera, offendendo i Magistrati, & i Capi di quella, ò coloro, che per legge di Natura con ogni osseruanza, e pietà si deuono osseruare; è manifesto, che l'huomo offeso, e ingiuriato dal Principe, ò dal publico Magistrato, ò dal

M Padre,

Padre, e da persona, ch'in luogo di Padre debba riuerire, non deue esercitare l'Ira, nè desiderare in simil caso vendetta alcuna fuori dell'honesta giustificatione, non si potendo ristorare ragioneuolmente l'offesa particolare con la publica, nè con alcun'altra dishonesta operatione. E perciò biasimeuole fù l'ira di Coriolano, quando per l'ingiuria riceuuta dal Popolo riuolse l'armi contra la Patria; e similmente quella d'Alcibiande, che per la medesima cagione diuenne nemico à gli Ateniesi, e gli hebbe à ruinare. Per la qual cosa pare, che si debba dire, l'Ira esser giusta per vendicarsi di coloro, che con mala intentione offendono, & apportano pregiudicio nella conuersatione, ogni volta, che la vendetta non sia in danno publico, nè contra l'honesto. E se l'Ira si deue muouere (come s'è detto) per l'offesa, che n'è fatta, ouero ne soprasta; durerà, quanto la medesima offesa sarà presente, & apporterà danno, ò potrà farlo. La onde volendo l'offensore restituire il tolto, e ricompensare l'offesa fatta, dourà l'offeso rimetter l'Ira; e non volendo l'offensore ciò fare, potrà l'offeso adirarsi tanto, e per publica persona cercar vendetta, quanto la presente necessità della difesa della propria persona ricercherà, ò la solleuatione della verità, e del proprio honore. E se la vendetta è vna compensatione; ella non deue eccedere il termine, e la proportione conueneuole del male, che s'è patito. Anzi se l'Ira hà per vltimo fine il saluare il bene, che viene offeso, ò tolto; qualhora l'huomo haura' scacciata la forza del nemico da se, ò ricuperata la robba, che gli haura' occupata, ò chiarita la calunnia, che gli sara' stata data, e ricuperato il suo honore; doura' placarsi. E conciosiache per la Mansuetudine si possa alle volte egualmente rimettere l'ingiuria, e vendicarla; il perdono, come più difficile, rendera' più illustre la Virtù; e le cōuerra' molto più, che la vendetta. E massime perche il perdonare si fa' sempre col discorso, e la vendetta non sempre, per venire spesse volte dal semplice affetto dell'Ira. E quindi il perdonare l'offese è proprio dell'huomo, & il vendicarsi gli è commune con le bestie. Dico, che'l perdonare è congiunto sempre col discorso; percioche chi perdona, paragona la vendetta, cioè il piacere, ch'è per trarre dal dolore, che spera di dare al nemico, col piacere, ch'è per prouare, che'l medesimo offenditore riconosca da lui il beneficio della vendetta rimessa, e del perdono. E così eleggendo il perdono per migliore della vendetta, lo fà mediante il consiglio, e la Ragione. Et ancora che gli animali irragioneuoli, come veggiamo i Cani, & i Caualli, seguano placati l'huomo, e diano segno di vezzeggiarlo, dopo l'esser stati da esso attizzati, e battuti; nondimeno cotal tranquillità, e vezzeggiamento non si può dire atto di perdono, mà remissione d'Ira, la qual nasce, ò per paura, ò per cibo, ouero per altra cosa piaceuole, che loro si presenta. E così l'Ira viene in essi estinta dal timore delle percosse, e dall'oggetto piaceuole, c'hauendo più possanza in loro del molesto, li rende placidi, e tranquilli. Dico, che l'Ira rimane estinta dal timore, sì perche'l timore agghiaccia il sangue dall'Ira acceso, come perche ne leua la confidanza d'hauerci à vendicare, e per consequente scaccia l'appetito della vendetta, e l'Ira. E conciosiache le nostre attioni, (come s'è detto) siano indirizzate al bene publico, e l'offese de gli altri beni siano da noi stimate hor maggiori, & hor minori, secondo che più, e meno possono impedirlo, e leuarcelo; è chiaro, che l'offese s'hauranno da terminare, ò da sospendere, quāto il publico beneficio, & interesse potrà ricercare. E tanto sia detto per conto delle cose, e delle persone, per le quali, e contra le quali possiamo adirarci; & insieme del modo, del tempo, e del termine, che dobbiamo tenere nell'Ira. E perche l'Iracondia è più contraria alla Mansuetudine della freddezza, per esser peggiore, come habbiamo veduto; segue, che discorriamo, come l'huomo si possa guardare da cotal habito; perch'in questa maniera gli sarà più ageuole l'acquisto della Mansuetudine.

De' rimedij contra l'Iracondia. Cap. X.

NAscendo dunque l'Iracondia dallo spesso adirarsi, e venendo l'Ira per cagione d'alcuna offesa, come s'è detto, l'huomo per non cadere in cotal habito cattiuo, deue stare auuertito sopra l'offese, che possono accadergli, in quella guisa, che stanno prouediuti contra il fuoco coloro, c'habitano le Città fabricate di legno, con discorrere i casi, che possono intrauenire, & apparecchiarui li rimedij, seruendosi della Ragione per iscorta, e come per guardia vigilante contra simili accidenti. E sì come i periti Nocchieri, per solcare sicuramente il Mare, cōsiderano nella carta da nauigare, mentre sono in porto, i luoghi, ne quali per trascuraggine, ò per fortuna potrebbono rompere, e drizzano poi la nauigatione lontana da' pericoli del naufragio; così l'huomo auanti, che tratti cosa alcuna, deue hauer l'occhio a' pericoli, che soprastanno alla conuersatione, riguardando à gli humori delle persone, con le quali haurà da trattare, & alle discordanze, che può hauere con loro, à fine di schifarle, e scostarsene. E perche, come da grossi traui non nascono per ordinario gli spessi incendij, mà da paglia, stoppa, ò picciole festuche, le quali vengono poste inconsideratamente sul fuoco; così le spesse ire, dalle quali è prodotta l'Iracondia, non sogliono venire da cagioni di loro natura graui, mà da leggiere, e di poco momento, (tali sono le burle prese da vero, ò i motti interpretati in sentimento sinistro) però la persona dourà andare ritenuta, non solo ne' maneggi importanti, mà ne i leggieri ancora; e così nel dare, come nel riceuere la burla, e nel motteggiare, & esser motteggiato, come più à pieno diremo nell'Vrbanità. Mà hora diciamo, che l'offese tengono con la parte irascibile dell'Anima nostra quella stessa proportione, c'hà il fuoco con la poluere della bombarda. Percioche quella così subito auampa, quando lo sente, e senza alcun ritegno si sforza d'abbattere ciò, che se l'oppone, come questa quando le viene soprapposto il fuoco. Onde è conueneuole allontanar l'offese dalla potenza irascibile, talche il giudicarle sia rimesso prima alla Ragione, che quasi auueduto Bombardiero habbia cura d'accendere, ò nò l'Ira, secondo che le vedrà degne di risentimento, ò di sprezzo. E perche sogliamo non solamente adirarci con gli altri huomini, e per loro cagione, mà per la souerchia affettione anco, che portiamo spesse volte à bestie, & à cose inanimate, quando siamo dāneggiati in esse, ò ne veniamo priui; per non adirarci in ciò indebitamente, douremo metterci inanzi à gli occhi il bel detto d'Epittero: D'vsare la pentola per pentola, non ci affettionando à Cane, à Cauallo, à Statua, ouer' ad altra cosa più di quello, che comporti la sua conditione, e non riputando nostro quello, che non dipende in tutto dall'animo nostro, e che per mille accidenti possiamo perdere, in maniera che rimanendone per qual si voglia accidente priui, non sia per commouerci punto ad Ira, non essendo cotali cose il nostro vero bene, mà instrumenti vilissimi, e molte volte contrarij ancora à conseguirlo. E quando l'huomo à così fatte cose habbia souerchia inclinatione, deue priuarsene affatto, facendo forza à se stesso, con recarsi vna sol volta dispiacere, per rimanere libero da mille, che da simigliante occasione potrebbe riceuere nell'auuenire. E cotale precetto ne viene da Augusto; percioche ritrouandosi in Casa di Pollione à cena, inteso c'hebbe da vn misero schiauo, ch'a' suoi piedi era fuggito, ch'egli era destinato esca de' pesci del viuaio dal suo Signore, hauendogli per isciagura spezzato vn vaso di cristallo, liberò prima quell'infelice, e di poi tolta vna bacchetta, fracassò il restante de' cristalli di Pollione, commandando insieme, che'l viuaio fosse atterrato. Auuisandosi esser meglio all'amico il sentire dolore di così fatta perdita vna sol volta, che star' ogn'hora esposto per mille impensati accidenti ad occasione d'Ira crudele, e rabbiosa. Nella medesima maniera il Rè Cotis, conoscendosi di souerchio inclinato all'Ira, venendogli donati molti vasi di terra con arte marauigliosa fabricati, dopo hauere rimunerato l'amico, gli spezzò, per liberare i famigliari suoi dal pericolo di guastarli, e per leuare à se stesso soggetto

d'adirarsi contra di loro. E così perche l'Ira più ageuolmente si muoue, e più spesso, doue hà minor'ostacolo, e minimo ostacolo si troua, doue si tiene autorità suprema, e si può senza timor di vergogna, ò di castigo risentirsi contra l'offeso; però l'huomo, per fuggire l'Iracondia, dourà auezzarsi à disprezzare l'offese de' domestici, e famigliari, sopra de' quali si può dire, c'habbia dominio assoluto. Percioche rispondendo, e prouedendo a' mali portamenti loro con l'animo tranquillo, rintuzzerà in modo l'impeto di questo affetto, che farà l'habito di frenarlo. E ciò fù molto bene osseruato da Socrate, seruendosi (com'egli diceua) della bestialità di Santippe sua Moglie, per imparare in Casa la Patienza da valersene fuori con gli altri. E certo sì come nel continuo attizzare i Cani contra ogni sorte di cosa si fanno egualmente molesti, e mordaci à gli amici, & a' ladri; così l'Ira aguzzata dalle famigliari, e continue alterationi, accresce in modo il mal'habito, che ne fà l'huomo insolente, furioso, & insopportabile appresso ad ogni sorte di persone, e tanto più à gli amici, quanto più de gli altri conuersano con esso. Non si deue però conchiudere da questo, che i famigliari, mentre sono degni di castigo, e di riprensione, non debbano esser castigati, e ripresi; mà si deue intendere, che ciò si faccia col modo conueneuole, senza darsi in potere dell'Ira nella maniera, che racconta Gellio hauer fatto Plutarco nel punire l'insolenza d'vn seruo, senza prenderne alteratione. E quì non par da tacere, che Crate Tebano con male parole prouocando à posta le meretrici à villaneggiarlo, s'auezzaua à sopportare l'ingiurie, & à confermare per conseguente l'animo contra l'Ira. E se i Principi, che si compiacciono di buffoni, gl'inuitano similmente à dir loro villania, per disporre l'animo à sentir cose noiose senza alteratione, sono degni di non picciola lode; così fatto rimedio sarebbe parimente conueneuole contra l'Iracondia. Con lo stare dunque proueduto contra gli accidenti, e le offese, che nella conuersatione possono succedere, e così nelle cose leggieri, come nelle graui, e col non mouersi ad ira, se prima l'offese non siano giudicate dalla retta Ragione meriteuoli d'adirarsi, è col non affettionarsi alle cose, che perdute, ò danneggiate siano per alterarci, è con l'auuezzarci à sopportar l'offese de' famigliari; non si caderà nell'habito dell'Iracondia. E perche può auuenire, che l'huomo, con tutto c'habbia cercato di star proueduto, per non adirarsi del continuo, cada nondimeno alle volte in Ira; anzi è necessario, per esser mansueto, ch'alle volte s'adiri, mà in modo, che non s'allontani dall'honesto; douremo similmente considerare, com'egli sentendosi ingombrar l'animo da questo affetto, à che segno debba indirizzare la Ragione, accioche dall'impeto d'esso non rimanga oppressa, e possa acquistare l'habito della Mansuetudine.

De i rimedij per moderar l'Ira, & acquistare la Mansuetudine. Cap. XI.

PErche l'Ira dunque, come tutti gli altri affetti, apporta alteratione all'animo, & al corpo, e con mouimento per auuentura tanto più gagliardo de gli altri, quanto essa è più impetuosa, e più possente, e nella maniera, che sogliono le terribilissime febri, può esser preueduta per alcuni particolari accidenti, e segni, che la precedono, ò l'accompagnano; conuiene conoscerli per ritenerla, e metterla in potere della Ragione. Essendo dunque l'Ira vn'accendimento del sangue, per vendicarsi dell'offesa riceuuta, e cotale accendimento infiammando primieramente, e principalmente gli spiriti, commuoue in vn momento la persona, diffondendosi eglino per tutte le sue parti. Laonde la faccia subito si trasmuta, e di serena fassi oscura, e così gli occhi, la bocca si riscalda, e gonfia. E conciosiache li medesimi spiriti siano sregolati, danno anco sregolato moto alle stesse parti del corpo, e spesso cagionano in esse tremore, e la voce diuiene ineguale, e torbida. E poiche gli spiriti, spandendosi à tutte le parti, s'inalzano al ceruello, principale instromento dell'Anima nostra; di quì s'appresentano subiti, e scomposti fantasmi al discorso, onde l'huomo, senza considerare, manda fuori concetti confusi, e parole da vergognarsi, e da

pentirsi. Si come dunque l'Ira è passion commune dell'Anima, e del corpo, mà è principalmente dell'Anima, e per cagione di lei trappassa nel corpo; così li segni raccontati vengono dall'Animo, e dal corpo, & alcuni sono più proprij dell'Anima; & alcuni altri più proprij del corpo: i segni proprij della passione dell'animo sono la molestia, che la persona proua per l'offesa riceuuta, & il piacere, che le dà la speranza di potersi vendicare; & oltra di ciò il parlar cose sconueneuoli, e fuori di ragione. Gli altri segni poi sono più proprij del corpo. La onde si trouaranno ancora rimedij, parte communi, e parte proprij a gli accidenti, ch'apporta l'Ira all'Animo, & al corpo. Essendo dunque l'Ira vn furore, che corre precipitoso all'essecutione della vendetta, & è differente dalla pazzia (come disse Catone) per la sola breuità del tempo; rimedio commune à cotali passioni, per raffrenarle, sarà la tardanza di così fatta essecutione. Percioche si come il fuoco si smorza con l'acqua, così il furore, e l'impeto dell'Ira viene oppresso dal tardare. Conciosiache dou'ella, come Cauallo furioso, con la velocità toglie la vista alla Ragione, nè le lascia tempo di vedere il precipitio, à che viene strascinata; così la tardanza, reprimendo il moto irragioneuole, raffredda per conseguente quel bollimento del sangue, dal quale nascono gli sregolati mouimenti del corpo, e le mostruose imaginationi, che s'aggirano, e dà luogo alla Ragione, che riposata possa rettamente discorrere, e deliberare. E ciò fù posto in prattica da Senofonte, che stando in punto con la sferza per punire vn seruo, fece à se stesso violenza, con tener sospeso il braccio, dicendo di castigare in simil guisa l'Ira. I rimedij proprij dell'Animo si deuono poi cauare dall'auuertire, che l'appetito della vendetta è sempre accompagnato dal piacere, che porge la speranza di vendicarsi. Onde sentendosi l'huomo allettare da così fatto piacere, si ricorderà, che nasce dalla parte irragioneuole. Perche come Focione, vedendo il Popolo Ateniese approuare vna sua sententia, dubitò d'hauer detto alcuna sciocchezza, per riputare quel Popolo di giudicio peruerso; così l'huomo dubiterà, che cotal piacere, per esser proprio dell'Anima irragioneuole, non sia parimente irragioneuole, e debba traboccarlo in qualche errore. La onde facendo ricorso subito al silentio, s'assicurerà dal parlare sconueneuole, e dall'accrescere materia all'Ira. Et oltra il silentio cercherà di diuertire il pensiero altroue. Et à simiglianti precetti hebbe riguardo Artemidoro nell'auuertire Augusto, che nel principio dell'Ira dicesse fra se l'Alfabeto Greco. Percioche l'Animo seruendosi dell'instrumento del corpo, ch'è materiale, non può nello stesso tempo essere inteso à diuersi oggetti, poiche in vn medesimo momento ancora non si possono rappresentare egualmente. E quindi la forma dell'vltimo oggetto (s'egli è gagliardo) ne caccia di leggiero quella del primo. E come ne gli suenimenti auuiene, ne' quali con stretti lacci la violenza de gli spiriti, che n'opprime il cuore, richiamata alle parti esteriori, ne lascia liberi dal primo dolore, ò lo rallenta; così la persona sentendosi adirare, se riuolgerà subito la mente altroue, scaccierà dall'animo suo l'imagine dell'oggetto catiuo, ò rallenterà l'impeto della sua impressione talmente, ch'aprirà la strada al discorso da leuare l'occasione all'Ira. E di così fatto rimedio si seruì Aristotile, quando dopo essere stato villaneggiato da vn'insolente, che gli domandò se l'hauea assordito, gli rispose di non hauer'inteso ciò, c'hauesse detto, mostrando d'hauer riuolto la mente da quella ingiuria à più degno pensiero. E di quì succederà poi, che l'huomo hauendo sottoposto in parte l'affetto alla Ragione, questa, come accorto Capitano, non cōporterà, che l'Ira, quasi temerario soldato, entri senza il suo commandamento in battaglia contra il nemico; mà vorrà, che, come serua, segua vbbidiente i suoi cenni, e le sue pedate, e che smorzi, e rauuiui, diminuisca, ò accresca il proprio impeto, come da lei sarà prescritto. Per la qual cosa in quella guisa, che coloro, i quali, ardendo la propria Casa, s'auuicinano col beneficio dell'acqua all'incendio, e ne leuano le legna, e la materia ond'arde, talche rimane estinto; così l'huomo, con l'aiuto della tardanza prima, e poi col silentio, e con la diuersione passerà finalmente ad essaminare la cagione della sua Ira, se sia ragioneuole, e se ricerchi risentimento. La onde essendo la potenza Irascibile in noi, come sono

nella

nella Città i soldati, che per l'offesa publica vengono solamente chiamati all'armi; e per altro il mouersi è riputato indegno dell'officio loro; considererà, che l'Ira non s'hà da suegliare per qualunque cosa, che non appartenga al bene dell'huomo. Et in ciò ancora riguarderà essere oltramodo brutto il trauagliarsi per il bene, c'habbiamo con le bestie commune; quando la necessità non lo ricerchi, e l'honesto non vi consenta. Conciosiache bruttissime siano le contese de' Parasiti, e le risse per Meretrici, e per cotali oggetti vergognosi. Et in quelle offese ancora, ch'alla Virtù dell'huomo, & al suo vero bene apparterranno, la persona considererà s'elle verranno per proprio difetto, ò per colpa del nemico: E se nel primo modo; cesserà l'Ira; poiche la vendetta andarebbe contra se stesso; e se verranno per difetto dell'auuersario, non pregiudicheranno al bene dell'offeso, mà à quello dell'offenditore, nè meriteranno vendetta, mà disprezzo. Conuerrà oltra di ciò riguardare alla persona dell'offenditore, mirando in esso l'intentione, e la qualità sua. Perche se non hauerà operato con mal'animo; sarà biasimeuole il desiderio di vendicarsi; e se sarà vile, ò di grande stima in modo, che meriti d'essere disprezzato, ò che'l rioffenderlo pregiudichi al publico; si douerà nell'vno, e nell'altro caso, per le ragioni già dette, astenere dalla vendetta, come habbiamo discorso più à pieno ancora nel libro delle Paci. E questi sono i rimedij proprij alle passioni, ch'apporta l'Ira all'Anima nostra: e perche'l nostro corpo hà la sua passione in ciò per cagione dell'Anima; venendo leuata quella dell'Anima, ch'è l'appetito della vendetta, cesserà insieme il bollimento del sangue, e la passione del corpo, ch'indi deriua. E così per quello, che s'è detto, vien fatto chiaro, come l'huomo possa stare proueduto cõtra l'Iracondia; e come cadendo in Ira, possa raffrenarla, e sottoporla alla Ragione; & insieme si vede aperto, che cosa sia la Mansuetudine, e come possiamo acquistarla.

DELLE

DELLE MORALI
DEL SIGNOR
FABIO ALBERGATI
LIBRO QVARTO.

Della Liberalità. Cap. I.

Auendo trattato di quelle Virtù, le quali rilucono maggiormente ne gli affetti, segue, che si discorra di quelle, che si scorgono principalmente nell'attioni. Per la qual cosa, presupponendo l'attioni il commercio, e questo il bisogno della nostra vita, alla conseruatione della quale si ricercano le ricchezze, e la robba; sarà conueneuole trattar prima della Virtù, che trauaglia intorno alle ricchezze, come quelle, che fra' beni esterni pare, che si presentino prima; per esser primieramente necessarie le spese, ch'occorrono al mantenerci in vita. E conciosiache le ricchezze, e la robba, essendo instrumenti, si possano vsar bene, e male, e ciascuna cosa, la quale hà l'esser suo nell'vso, si adoperi bene per la Virtù sua; è manifesto, che le ricchezze s'vseranno bene per la Virtù, che fatichera loro intorno; e questa è la Liberalità; poich'ella non hà altro soggetto. E perche nella robba, e nelle ricchezze tengono luogo principale i dânari; percioche per essi misuriamo il prezzo di cotali cose, e sotto di quelli si comprendono; piglieremo assolutamente il dannaro per la materia di questa Virtù. La Liberalità dunque consiste nell'vsare rettamente i dannari; e gli estremi, fra' quali si ritroua, sono la Prodigalità, e l'Auaritia. La Prodigalità pecca nell'eccesso, e l'Auaritia nel difetto. E per venire prima al Liberale, faticando egli intorno a' dannari, per vsarli bene, e così fatto vso essendo riposto nel dare, nel riceuere, e nel conseruare; & intorno al riceuere douendosi pigliar la robba da chi conuiene, e non pigliarla da chi non conuiene; è chiaro, che'l Liberale trauaglia intorno à cotali atti; mà più intorno allo spendere, & al donare à chi bisogna, che intorno al conseruare, & al riceuere da chi bisogna, e non riceuere da chi non bisogna. Percioche il Virtuoso hà per fine l'operare, e l'operatione consiste nell'vsare i proprij instromenti, e la propria materia, e non in possederla. Doue il riceuere, & il conseruare sono più nel possedere, che nell'vsare; e per conseguente sono atti men proprij del Liberale. E massime, ch'egli è cosa conueneuole

più

più alla Virtù, & al Virtuoso il far beneficio, che riceuerne, e l'operare cose honeste, che astenersi dalle brutte. Et il fare, e l'operare rappresenta attione, maggioranza, & eccellenza; & il riceuere dimostra patire, interiorità, e bassezza; e questo in paragone di quello è come materia in rispetto all'agente. Et al far cose honeste è conseguente l'astenersi dalle brutte; mà all'astenersi dalle brutte non è conseguente il fare l'honeste. S'aggiunge, che la gratia accompagna colui, che fa beneficio a chi deue, e non colui, che non riceue da chi non deue, e quegli riporta anco maggior lode di quello. Dico, che la gratia accompagna, chi fà beneficio, intendendo, che da esso si riconosce la gratia, & à lui si rendono gratie, e gli si resta obligato. Per la qual cosa, se in quell'attioni, nelle quali la gratia è riconosciuta maggiormente dal Liberale, e riporta acquisto, & insieme lode maggiore dalle genti; quiui si deue dire, che stia maggiormente la Virtù sua; non hà dubbio, che la Liberalità sarà più nel dare, che nel riceuere. E questo si può parimente conoscere dal riguardare, ch'è opera più difficile, e percio più virtuosa, il dare del proprio, che non è il riceuere dell'altrui. Et il commune consentimento delle genti chiama Liberali coloro, i quali donano à chi debbono; doue quelli, che non riceuono da chi non debbono, vengono più tosto chiamati giusti, che liberali. Finalmente se quelle attioni, onde i Liberali sono amati, dobbiamo dire essere loro proprie più di tutte l'altre, essendo eglino amati massimamente da gli huomini da bene per li beneficij, che fanno, i quali sono riposti nel dare, e nel donare; le Virtù loro consistono più ancora in cotali attioni, che nel riceuere da chi conuiene, ò non riceuere da chi non conuiene. E perche all'esercitare la Liberalità si presuppone la persona, à cui si dona, il tempo, nel quale si deue donare, la robba, che si dona, il modo, conche si fà, & il fine, à cui s'indirizza; discorreremo del soggetto, à cui si deue donare, & insieme quando, quanto, come, & à che fine il Liberale debba ciò fare. Poiche cotale attione si può fare diuersamente, & in alcune maniere è liberale, & honesta, & in alcune altre nò.

A chi deue donare il Liberale. Cap. II.

COlui, à chi si deue donare, pare, che debba hauer bisogno; percioche se non hauesse bisogno, il dono parerebbe souerchio, e mal'impiegato. Questo bisogno poi ò sarà delle cose appartenenti all'essere nostro, senza le quali la persona non può in maniera alcuna mantenersi in vita, e lo chiameremo bisogno naturale, come quello de gli alimenti; ò sarà di quelle cose, che riguarderanno al viuere commodo della propria persona, ò della sua casa, ò secondo la sua conditione, che diremo per hora bisogno del bene essere. Nel primo caso ciascuno deue essere souuenuto dal Liberale; conciosiache aiutando in ciò anco il catiuo, fà atto virtuoso; poiche soccorre all'humanità, e non al maluagio; come in così fatta occasione hebbe à dire Aristotile nel donare ad vn vitioso. Nell'altro caso poi il catiuo essendo in bisogno, non è meriteuole d'aiuto; anzi se'l Liberale l'aiutasse, gli porgerebbe occasione d'operar male, non seguendo egli l'honesto nelle attioni sue. Mà coloro, che non sono manifestamente catiui, e si trouano in così fatti bisogni, non sono anco da essere souuenuti assolutamente, ma solo in quanto buoni, e che'l bisogno è di cosa honesta; percioch'in altra maniera cotal'attione non sarebbe virtuosa. E bisogno honesto, ouero di cosa honesta intendo quello, onde l'huomo per isciagura, ò per altra cagione, che per proprio difetto, vien priuo di cose conuenienti alla sua conditione per mancamento di robba. Tal'è l'essere priuo per disgratia della Libertà, ò della Patria, ò l'hauere gran numero di Figliuoli, e facoltà debole; ouer grauezza di parenti, & amici poueri, a' quali l'huomo sia in obligo di souuenire. E così possiamo dire vniuersalmente, che colui sia degno di commouere gli altri verso di se ad atto liberale, che per se, ò per li suoi è in istato di bisogno naturale, ch'importi alla conseruatione della vita, ouero è in bisogno honesto, nel quale possono cadere ragioneuolmente gli huomini virtuosi. E se bene

tanto è honesto il primo bisogno, quanto il secondo; tuttauia, per farli differenti, habbiamo chiamato l'uno bisogno naturale, e l'altro honesto. Il liberale dunque donerà a soggetti meriteuoli, onde non donerà à tutti senza alcun riguardo. Conciosiache gli mancherebbe poi il modo da farlo, quando l'honesto il richiedesse; ma donerà a coloro, che saranno in necessità, ò che meriteranno d'esser aiutati, come s'è detto; & in ciò anteporrà gli amici, à gli stranieri, & à i forestieri, i domestici. Laonde non pare, che Cimone meritasse lode, con tutto che di grandissima Liberalità sia celebrato; mentre lasciaua i suoi poderi in maniera aperti, ch'à ciascuno era indifferentemente concesso pigliarsi de' frutti à suo piacere, potendone hauere tanto i catiui, quanto i buoni, e così i nemici, come gli amici, e i ricchi, come i poueri. Ma fù ben' atto di Liberalità quello di Fabio Massimo, quando riscosse del suo i prigioni d'Annibale; e quello della Cannasina, che dopò la rotta di Canne, raccogliendo diece mila Romani dissipati, prouide loro di medicine, di cibo, di vestimenti, e d'arme. Posciache l'uno, e l'altra impiegarono la robba loro in soggetti conueneuoli, come l'honesto ricercaua. E se la Liberalità trauaglia assolutamente intorno al dispensar rettamente la robba; il donare per riconoscere il merito altrui, & insieme per communicare à gli amici dei proprij beni, essendo attioni honeste; conuerrà al liberale donare per soccorrere non solo à i bisogni delle genti, ma per honore à i meriteuoli, e per far parte ancora à gli amici delle cose sue.

Quando, & quanto deue donare il liberale. Cap. III.

IL tempo poi da donare, per souuenire al bisogno altrui, dallo stesso bisogno si deue regolare, quando la necessità soprastà, ò si preuede; perche passato il bisogno, ò non si preuedēdo, il dono parrebbe souerchio. Ma il donar al virtuoso, per honorarlo, conuiene all'hora, quando nol facendo, il merito della Virtù viene defraudato. E perche il dono in cotal atto è honore, e l'honorar appartiene alla Virtù della Modestia, della Magnanimità, & insieme della Giustitia; il Liberale, accordando la sua attione con esse Virtù, donerà, quando secondo loro lo giudicherà conueniente. Il tempo finalmente da donare all'amico, per fargli parte de' proprij beni, si regolerà dall'uffitio della vera Amicitia, di cui cotal atto è proprio. E la quantità del dannaro, e della robba deue essere proportionata al fine, per cui si dona, & alla facoltà d'onde si toglie. E così il Liberale non donerà ogni cosa, che potrà; ma quanto sarà conueniente alla presente occasione, & alla proportione della sua possanza. Percioche l'atto della Liberalità non è riposto in dare somma grandissima di dannari; ma in darla corrispondente al proprio potere. Talmente che può auuenire, ch'uno di ricchezze mediocri, facendo doni di picciolo valore, ma proportionati alla robba sua, sia più Liberale del grandissimo ricco, che dona cose di molto maggior prezzo, ma che non arriuano alla giusta proportione del suo potere. Percioche stando l'honestà, e la bellezza dell'attioni virtuose in essere proportionate, colui mostra di possedere più l'habito loro, ch'opera con maggior proportione; e s'accadesse, che'l potere del Liberale fosse tanto grande, ch'ogni picciolo dono proportionato alla sua grandezza riuscisse molto maggiore della necessità dell'amico; si compiacerebbe di pigliare la misura del donare più dalla possanza sua, che dal bisogno di chi douesse riceuere. E massime non cagionando, ch'altri per così fatto dono venisse scommodato. Percioche essendo suo proprio il donare, ciò verrebbe fatto da lui più segnalatamente, pigliando la misura in somigliante cosa dalle sue forze, e non dalla necessità altrui. Et Alessandro, mirando à questo, donò à Perillo cinquanta talenti, per maritarle le figliuole. Posciache dicendogli Perillo, che dieci solamente gli bastauano; Bench'à te, che li dei riceuere (rispose Alessandro) siano à sufficienza diece talenti; à me tuttauia, che debbo dartegli, non sono assai; parendogli più conueneuole misurar'il dono del decoro della sua grandezza, che dalla conditione, e dal bisogno dell'amico. E cotal misura, auuengache paia

sproportionata, cagiona tuttauia proportione bellissima in quella guisa, che nella Musica le discordanze fatte secondo l'arte accrescono, e rendono più perfetta l'harmonia. Per la qual cosa douendo cotale sproportione, per essere ragioneuole nel liberale, regolarsi così dall'honesto, come nell'harmonia le discordanze si regolano dall'arte; si potrà dubitare, che'l medesimo Alessandro non eccedesse di troppo così fatta sproportione; mentre donò al Mulattiero la soma d'oro, ch'in vece del mulo stanco per seruire al Rè, si sforzaua di portare. Percioche l'affetto del Mulattiero era ben degno di riconoscimento per se stesso, e per inuitar con l'essempio gli altri à seruire Alessandro, ma veramente in così fatta guisa fù di smisurato eccesso, posciache se al Mulattiere, per sottentrare al carico del mulo, conueniua la soma d'oro; con qual degno guiderdone si doueano premiare i soldati, e i Capitani, ch'all'acquisto delle Città, e de' Regni l'haueuano seruito? Ma quando dall'altra parte il bisogno trapassasse di qualche cosa la possanza del liberale in maniera, che volendo egli souuenire intieramente altrui, fosse costretto à discommodarsi; regolarà il dono dal bisogno, eleggendo più tosto di sconciare se stesso per soccorrere compitamente alla necessità honesta, che, per mantenersi agiato, lasciar la persona oppressa dal disagio. Donerà dunque in cotal occasione più ad altri, che non resterà per se. Percioche riguardando egli à bellissima, & honestissima attione, non considera l'utilità propria, ma l'altrui, & eleggendo per se l'honesto, lascia à gli altri l'utile. Ma in modo però, che non sia per cadere nell'istesse necessità, dalle quali cerca solleuare il bisognoso, perch' è ben douere, ch'egli doni del souerchio di quello, che al suo viuere è necessario, e conueniente, ma non di quello, senza il quale esso, ò la famiglia sua nō possa cōseruarsi. Poiche la Liberalità considera tanto lo spendere honestamente per se stesso, quanto per altri; e nō vuole, che l'huomo cada in miseria, ò faccia caderui i suoi, per souenire altrui, che così sarebbe prodigo, e pazzo. Et intendo, che faccia solamente dono delle cose, che non importano all'essere, ma di quelle, che conuengono al ben' essere, e senza le quali può viuere non miseramente, e col debito decoro. E così se l'huomo mangierà in argento, e ch'alcunò parisca della fame, si priuerà dell'argento, e in suo luogo piglierà la terra, per soccorrere alla necessità altrui; come fece l'Impetatore Nerua, dispensando i Vasi d'oro, e gli ornamenti Imperiali in sostentamento de' poueri. E se ha dieci Caualli, ne terrà solamente tanti, quanti saranno basteuoli al bisogno suo; e donerà, ò venderà gli altri per lo stesso rispetto. E conciosiache l'impiegare tutta la robba, e la vita ancora a' quel fine, a' cui ci sono concesse, sia opera non meno honesta, che gloriosa; qual'hora la persona per conseruatione della Patria, della Religione, ò per quegli interessi, a' i quali siamo molto più tenuti, ch'a' noi stessi, spenderà ogni sostanza sua; non eccederà con tutto ciò in prodigalità, ne sarà biasimeuole, ma molto maggiormente liberale, perfetto, e degno di lode straordinaria, & heroica. Per la qual cosa mettendo il liberale cura maggiore in dare, che in riceuere, e conseruare, e non curando i dannari per se stessi, e per conseruarli, ma per ispenderli; egli non può cumular tesori, e di rado può peruenire a' gran ricchezza. E perche stima molto il far beneficio, e poco il dannaro; di leggiero è ingannato nell'interesse della robba. Onde ritrouandosi hauere male impiegato il suo fuori della proptia intentione, se ne duole; ma però moderatamente; rincrescendogli, che'l catiuo gli habbia inuolato quello, di che volea, che godesse il Virtuoso; e molto più si duole, se gli auuiene di non hauer donato per alcuno accidente, quando bisognaua, che d'hauer donato quando non bisognaua. Poiche'l donare è atto di Liberalita', e il non donare d'Auaritia. Dico, che si duole moderatamente; conciosiach'appartenga al Virtuoso allegrarsi, e dolersi del le cose, che lo ricercano, ma con honesta misura, e quanto conuiene, e benche si doni alle volte a' virtuosi ricchi; tuttauia non è contrario a' quello, che s'è detto della Liberalita'. Percioche cotal dono è insieme premio, & honore doputo al Virtuoso, non come a' ricco, ma come a' meriteuole di quel riconoscimento. Onde il Liberale in ciò non è prodigo, ma giusto, & insieme modesto, ò magnanimo (come s'è gia' detto) dando il suo a' chi

deue,

deue, e la Liberalità concorre in atto così fatto con la Giustitia; poiche 'l Liberale nei riconoscimenti di simigliante maniera rimessi al suo giuditio corrisponde al proprio potere, & al merito del Virtuoso, per quanto gli è concesso.

Del modo, col quale il Liberale deue donare. Cap. XV.

IL modo poi, col quale si deue fare cotal attione, è con prontezza, e senza essere inuitato, nè pregato. Poiche la Virtù produce più spontaneamente l'attioni sue, che non fa la Terra fertile; poich'ella non aiutata dalla conueneuole temperie, non produce frutto; ò lo fa imperfetto, doue l'huomo, in qual si voglia stagione buona, ò catiua, da se stesso dipendendo, sempre opera bene. E perciò non ha' il Liberale bisogno di stimoli, nè d'incitamenti, ch'à ciò lo prouochino; conciosiache non sarebbe Virtuoso. Onde sarebbe stata veramente degna di suprema lode la Liberalità d'Alessandro, se spontaneamente, e prontamente si fosse mosso sempre ad esercitarla, e non hauesse voluto (come dice Plutarco) che le genti gli chiedessero gratie, rincrescendogli molto più, che non gli fosse domandato, che'l donare. Percioch'era più corrispondente alla Virtù il sentir dispiacere di non hauer preuenuto la domanda, & il bisogno altrui con l'atto virtuoso, e liberale, che l'aspettare d'essere inuitato. Perche se ben'è opera virtuosa il donare, e soccorrere a chi ha' bisogno, e domanda; tuttauia molto più perfetta attione è quella, che vien prodotta senza alcuna richiesta. Conciosiach'in essa apparisca maggiormente l'amor dell'honesto, e che per esso solo si opera. Et in ciò pare, ch'Adriano Imperatore fosse più glorioso d'Alessandro, poiche donaua non solo a' gli amici, che gli domandauano, ma anco a' coloro, che non gli chiedeuano cosa alcuna, & erano meriteuoli di riconoscimento. Auuengache si potesse dire, ch'Alessandro ciò non ricercasse, perche gli fosse bisogno d'essere prouocato ad esercitare la Liberalità con l'altrui inuito; ma per godere, che gli amici confidassero nella beneuolenza, e nella Virtù sua i desiderij, e piaceri degni di virtuoso, o di vero amico. E per così fatta cagione hauendo ordinato al Tesoriere, che desse ad Anasarco quanti dannari domandaua, auuertito dal medesimo ministro, ch'egli chiedea cento talenti, comandò, che subito gli fossero contati, dicendo, ch'Anasarco sapeua d'hauer vn'amico, che tenea possanza, e volontà di dargli così fatta somma, e molto maggiore. Conuiene ancora, che cotal atto sia senza dispiacere; come ricercano tutte l'operationi virtuose; cioè che'l donare sia tanto habituato nel Liberale, ch'in quella guisa, nella quale egli fa' l'ordinarie operationi di caminare, vedere, e ragionare; così senza impedimento, nè molestia alcuna doni sempre. E facilmente si faranno gli atti del Liberale non solo senza molestia; ma con allegrezza ancora; poiche l'animo sente molto maggior piacere ne gli atti di liberalità, che non fa la vista in riguardare i vaghi colori, ne l'orecchie in vdire soaui harmonie; percioche quelli sono piaceri proprij, e puri; de' quali la persona non è mai satia; e questi sono del corpo, & in breue ci annoiano. E così quanto è maggiore il piacere di somiglianti attioni, tanto è maggiore il segno dell'habito confermato, e perfetto della liberalità. E se donasse con dispiacere, e gli fosse molesto priuarsi del danaro; sarebbe segno di stimare molto più la robba, che la Virtù. E per vltimo nel souuenir' al bisogno altrui deue donare con discrettezza, senza palesarlo; per non iscoprire il bisogno, & alle volte ancora la miseria dell'amico, quasi che voglia trionfarne. Percioche cotal'attione parebbe fatta per confonderlo, e non per aiutarlo; e patirebbe di boria non meno odiosa, che vana; la qual cosa può far dubitare, se Cimone operasse conforme alla Liberalità, ordinando a' suoi famigliari, ch'erano proueduti di conueneuoli vestimenti, che incontrandosi in alcun pouero, cambiassero li panni logori di esso nei loro. Percioche potendosi ciò far segretamente, pare, che in quella guisa egli si compiacesse, di souerchio dell'aura popolare, se però egli ciò non facea per inuitar col proprio essempio gli altri ricchi a' simiglianti operationi. Laonde appariua molto più la Liberalità sua

in quello, che à' medesimi famigliari hauea ordinato, quando hauendo fra essi compartiti de danari voleua, che incontrandosi in bisognosi, secretamente li donassero loro. E virtù perfetta sarebbe poi stata, se col bisogno hauesse mirato, che fosse congiunta l'amicitia, per esser noi più tenuti a' gli amici posti in tale stato, che a' gli altri. Il perche fù in ciò da ogni parte lodeuole, & virtuosa l'attione di Arcesilao, che visitando Apelle infermo, & vedendolo malagiato, senza fargli motto alcuno, gli pose sotto il capezzale in maniera, che all'hora nõ se n'auuide, buona somma di danari, bastandogli d'hauer souuenuto all'amico non solo senza publicarlo, ma ne anco con manifestarlo a lui. E perche alle volte può accadere, che'l dono sia fatto con pensiero, che non sia accettato, come sogliono fare gli auari, ò la persona a cui vien fatto, può rifiutarlo; sarà atto di grandissima Liberalità farlo in modo, che altri sia astretto per ragioneuole violenza ad accettarlo. Et Hierone Siracusano meritò perciò gran lode, perche mãdando a' Romani vn presente di gran dissimo valore, lo formò à foggia di vittoria, accioche il rispetto della religione li ritenesse dal rifiuto.

Del fine, perche si deue donare. Cap. V.

IL fine, per cui si deue donare, essendo l'honesto, ch'è commune à tutte le Virtù, chiarisce, che'l Liberale si contentrà della sola bellezza, e bontà della sua attione; ne fà caso, ch'altri sappia, ch'egli sia liberale. E perciò chi per acquistar fama di Liberale, si muoue à donare, ò per concorrenza, & emulatione, ò per ritrarre vtile, ò dignità, ò per ottenere qual'altro si voglia appetito, è indegno di cotal nome; e più tosto deue essere chiamato vano, auaro, ambitioso, e tale, quale è il fine, à cui hà indirizzata la sua attione, che Liberale. E tanto importa il fine honesto, che quantunque si doni a' soggetto meriteuole, e virtuoso cosa proportionata, à tempo, e con ogni prontezza, e piacere; nondimeno, mancando di cotal fine, l'attione non può esser virtuosa; doue il donare ad vn cattiuo con fine honesto (come si discorre) diuiene attione similmente honesta, e lodeuole. Per la qual cosa si potrebbe conoscere, che i doni di Catilina alla giouentù Romana, accioche godesse de' dishonesti piaceri, che bramaua, à fine di corromperla con cotal mezo, & acquistarla, non erano atti di Liberalità. Nè parimente quelli di Cesare, quando donò à Curione, & à Paolo Emilio Tribuni della Plebe, & a gli altri Romani, per tirarli dalla sua, & aprirsi la strada alla Tirannide, si poteuano chiamare atti liberali.

Da chi deue riceuere il Liberale. Cap. VI.

EBenche'l Liberale trauagli propriamente intorno al dare; tuttauia è necessario, che consideri, e non disprezzi il riceuere. Percioche, come potrebbe spendere, se non hauesse, donde cauarne, e non riceuesse? Cauerà dunque dalle proprie entrate il modo da spendere; non perche nel riceuere si scorga la bellezza, e l'honestà dell'atto liberale; mà perch'è necessario, e senz'esso non si può operare. Piglierà' (dico) dalle sue entrate il modo da spendere; polche se lo riceuesse da altri, non sarebbe liberale, non donando del suo. E per cagione di ciò non disprezzerà' la sua robba, & il suo patrimonio, donde ha' da cauare la materia da essercitare la Liberalità. E così douendo conseruare le facoltà' sue, per seruirsene (come s'è detto) non cerca guadagno per via d'vsure, nè d'acquisti non naturali, ò mecanici, e sordidi, ma' col mezo dell'agricoltura, e di maneggi leciti. Et auuenche non sia inclinato a' domandare, come quello, che fa' professione di benificare altrui, e s'induce con difficoltà à riceuere, per non far cosa diuersa dalla sua intentione; nondimeno perch'egli è sottoposto à mille accidenti, & è possibile, che non possa seruirsi sempre delle sue facoltà, e gli vengano impedite, e sia costretto à riceuere da altri; però egli in così fatta occasione riguarda da vna parte, che in esso siano quelle stesse conditioni, che dicem-

mo douer essere ricercate da lui in coloro, alli quali deue donare; e da vn'altra mira similmente, che sia la stessa intentione in chi è per donargli, che si discorse douer essere in esso nel donare altrui. Non piglia dunque, se non hà bisogno; percioche mostrerebbe auidità, & ingordigia, e l'atto sarebbe illiberale. Il bisogno poi deue essere di cosa honesta; percioche nel virtuoso non cade appetito irragioneuole, e brutto. E il medesimo bisogno conuiene, che sia in modo grande, che non possa riceuere riparo dalle proprie facoltà, ò molto difficilmente. Poiche chi dona largamente, non è ansioso in ispendere per suo proprio interesse, e fugge di riceuere da altri, mentre con la sua robba può sostentarsi, auuenga che malageuol mẽte. E si guarda di pigliare da genti, che siano per iscommodare se stesse, ò li suoi in dargli; e perciò liberalissimo rifiuto fù quello d'Antonino Pio, quando nõ volle l'heredita lasciatagli da colui, c'haueua de' Figliuoli; parendogli ciò dishonesto, & empio. Non riceue doni manco da persone, che per l'honesto non gli diano, e che possano hauer disegno d'indurlo, & obligarlo per cotal mezo à cosa brutta, ò che per cosa dishonesta si possa dubitare gli siano dati. Tale fù la Sfinge donata ad Hortensio da Verre, accioche lo difendesse, come gli fù rinfacciato da Cicerone. E come fù l'heredità di Flora Meretrice, lasciata à Pompeo, per hauer goduto del suo amore. E se Focione ricusaua i doni d'Alessandro, per non hauer bisogno, ò per non essere obligato à fare cosa alcuna dishonesta per lui, operaua, come ricerca questa Virtù; & anco operaua rettamente, se ciò faceua per non dar sospetto della sua fede alla Patria sua. Piglia dunque il Liberale, dond'è honesto, da amici, che commodamente, & honestamente possano donargli, e da coloro massimamente, a' quali è solito di fare simiglianti beneficij, ouero ne farebbe loro, quando accadesse; e piglia, quanto è il suo bisogno, e mediocremente; poiche'l Virtuoso fa gli atti suoi corrispondenti, & vsa la stessa honestà in riceuere, che fà in donare. E piglia ancora da persone, che gli donano per premiare, e riconoscere la Virtù sua, e sono tenute à farlo. Percioche di cotal maniera riceue del suo, e lo fà con animo di dispensarlo, essendo souerchio al proprio bisogno; e così la sua liberale intentione concorre con l'atto giusto di chi riconosce il suo valore. Tal'è dunque il Liberale, e la Liberalità. A questa Virtù sono più disposti coloro, che da altri hanno riceuute le ricchezze, di chi con le proprie fatiche l'hà acquistate. Poiche quelli non hauendo mai prouato il bisogno, non stimano grandemente la robba; e di leggieri s'auezzano à donare, & à fare atti liberali; doue questi, per essersi trouati molte volte in necessità, & hauer sofferte grandissime fatiche in acquistar la robba; più difficilmente s'induce à priuarsene, & à donarla, tenendosela non men cara di quello, che sogliono fare i valent'huomini le proprie opere, nelle quali hanno posto grandissimo studio, e fatica. Concludiamo dunque, che la Liberalità è vna Virtù, ò diciamo mediocrità intorno à i dannari frà l'Auaritia, e la Prodigalità, per la quale, chi la possiede, sà vsarli bene, con spenderli principalmente ne i soggetti, ne i quali si deue, ò piccioli, ò grandi, che siano, quando, quanto, come, e per il fine, che prescriue la retta ragione; e secondariamente sà insieme ricettere li medesimi dannari, e conseruarli, e riceuerli, dico, donde, quando, quanto, come, & al fine, che conuiene.

Del Prodigo. Cap. XII.

E Per venire a gli estremi del Liberale, faticando egli intorno al dare, come s'è veduto, dicemmo, che'l Prodigo nel dare trapassaua il mezo, e soprabbondaua, e l'Auaro mancaua, e non vi perueniua. Et hora aggiungiamo, ch'intorno al riceuere il Prodigo, e l'Auaro cangiano natura; percioche doue il Prodigo trapassa nel dare, manca nel riceuere; e doue l'Auaro manca nel dare, sopràbbonda nel riceuere. E ragionando prima del Prodigo, bench'egli soprabbondi nello spendere, nondimeno non possiamo veramente chiamare per così fatto nome tutti coloro, che fanno spese eccessiue, e dissipano il loro, come gl'incontinenti, e gl'intemperanti, & altri simili. Percioche costoro non hanno

vn solo vitio, com'è quello della Prodigalità, mà molti insieme, e sono impropriamente chiamati Prodighi, e più ragioneuolmente dourebbono prendere il nome dal fine, per cui consumano il loro. Mà in cotal guisa vengono per auentura nominati, perche frà tutti gli atti de' Vitij loro, sono più manifesti quelli della Prodigalità. Mà Prodigo propriamente è colui, il quale hà quel solo vitio, per cui inconsideratamente disperde il suo senza altro fine, che di spendere. Onde si può dire, che da se stesso si rouini, e s'apporti la Morte; poiche consuma il patrimonio, e le facoltà, con le quali si viue. Costui dunque non può continuare gran tempo nelle sue attioni; percioche donando sempre, e non pigliando mai da alcuno, è necessario, che ponga presto fine alla robba sua, e resti priuo della materia, senza la quale non può donare. Il Prodigo dunque donando sempre, e non pigliando mai, paragonato con l'altro estremo, è assai men reo dell'auaro, e s'auuicina più alla bontà di esso, per essere più correggibile. Conciosiache donando del continuo, e non pigliando mai, cade in necessità, & è astretto ad astenersi di mandar male il suo. Et auuenga c'hauesse poi grandissime facoltà, e che di leggiero non potesse venire oppresso dal bisogno; sopraueniendo nondimeno gli anni, e la vecchiezza, può metter freno al souerchio donare. Posciache 'l vecchio per l'esperienza conosce ciò esser vano, e se n'astiene; e raffreddandosegli il sangue, non inclina à priuarsi del suo, temendo sempre di non essere dalla necessità soprauenuto. Anzi essendo egli per ordinario carico di difetti, che ricercano le commodità, e l'aiuto della robba, non vuole spenderla inconsideratamente, come prima; e così viene accostando alla Virtù, e può dalla necessità esser risanato, ò dalla vecchiezza. Mà l'Auaro, doue il Prodigo per gli anni può correggersi, e ridursi à mediocrità; viene egli maggiormente intenso nella sua sordidezza, e più si profonda nell'Auaritia. Dando dunque il Prodigo, e non riceuendo, & essendo più curabile dell'altro estremo, è assai più simile al Liberale, e più se gli auuicina dell'Auaro; poiche cotali proprietà conuengono al Liberale. E succedendo, ch'egli ponga maggior cura nel dare, e non disprezzi il riceuere, e faccia l'vno, e l'altro per l'honesto, e col modo conueneuole, per essere in ciò auuertito dal bisogno, e dall'età, come s'è detto, diuiene ageuolmente liberale. Per la qual cosa il Prodigo, non hauendo altro fine, che il donare, non hà mala intentione, e non è maluagio. Anzi il donare, presupponendo il donante copioso di beni, & insieme dispensatore d'essi, rappresenta per conseguente eccellenza, e nobiltà in lui. Ond'egli più tosto si può chiamare trascurato, e vano, che catiuo; cosa, che non si vede nell'Auaro, come hora diremo. E dal suo donare segue, ch'à molti apporta giouamento (se bene per accidente) & in ciò è ancora di miglior conditione, dell'Auaro, il quale non gioua ad alcuno, anteponendo la robba non solo alla vita altrui, lasciando patire le genti di necessità, mà insin'alla propria persona, sopportando più tosto incommodi infiniti d'estrema pouertà, fame, sete, e freddo, che priuarsi del dannaro; da che diuiene sordido, e catiuo. I veri Prodighi dunque sono quelli, c'habbiamo detto, che mai non riceuono, e sempre danno senz'altro fine, che di donare, donando à chi non conuiene, quando, quanto, e come non conuiene. Mà auuenendo, che costoro non si muouano per alcuna necessità, nè per la vecchiezza dello sciocco proposito di donare, passano in altra prodigalità molto peggiore della prima, & è quella, che già dicemmo essere così chiamata impropriamente, per essere come vn misto di vitij diuersi. Percioche quando i Prodighi per alcuna necessità, in che s'incontrano, non si ritengono dal donare, e vogliono continuarlo, non hauendo più del proprio, per hauerlo consumato, si riuolgono all'altrui. Et conciosiache non conoscano l'honesto, cercano di cauarne d'ogni luogo senza distintione alcuna; e quindi diuenendo rapaci, si macchiano infin di quei vitij, che cadono ne gli Auari; e più, che prima si scostano da gli atti liberali. Poich'oltra che non donano per l'honesto, cotali doni non sono della robba loro; e non pure diuengono auari, mà intemperanti ancora. Percioche non si mouendo per l'honesto, e lasciandosi in preda al senso, sono guidati da gli oggetti diletteuoli. Laonde conseguendoli col mezo della robba, e de' dannari, la loro prodigalità li prouoca à

procurarli, e li fà incontinenti, & intemperanti. Talche per sodisfare à i loro dishonesti appetiti, sopra tutti li Prodighi arricchiscono genti, che meriterebbono d'essere impouerite, donando largamente senza consideratione alcuna à coloro, co' quali, ò col mezo de' quali possono godere della propria Intemperanza, con lasciare senza premio, e senza aiuto alcuno li meriteuoli, e bisognosi. E così fatti Prodighi, per hauere con l'Auaritia altri Vitij congiunti, sono ancora peggiori del semplice Auaro. La Prodigalità dunque raffrenata, e corretta produce ageuolmente la Liberalità; mà rimanendo senza correttione, fa gli huomini pazzi; perche gittano via quello, di che priui non possono conseruar la vita, e li fende poueri. E s'alla Pouertà, vogliono riparare, e continuare in essere prodighi, trapassando nella rapacità, rappresentano sembianti d'Auaritia, come s'è detto. E se la Prodigalità è poi biasimeuole, perche dispensa, e dona sconueneuolmēte altrui le ricchezze, quantunque possano ritornare ad vtile di chi le riceue; coloro, che dissipano senza vtile di niuno la robba, fanno atto di Prodigalità sopra tutti biasimeuolissimo. Onde non veggo perche Crate meritasse lode, sommergendo l'oro in mare, accioche non sommergesse lui; poiche sommerse quello senz'alcun proposito, che dispensato rettamente poteua solleuar molti, che dalla pouertà erano affogati. E simile a l'atto di costui fù quello di Cratone, che per mostrare disprezzo delle ricchezze, s'era dato in Efeso à pestar vanamente in publico molte gemme di grandissimo valore.

Dell'Auaro. Cap. VIII.

VEniamo hora all'Auaritia, la quale (come s'è già discorso) è men curabile della Prodigalità, anzi è tanto difficile da essere sanata, che pare irremediabile; percioch'è aiutata, & accresciuta dall'età, e dai difetti, e mancamenti, ch'occorrono nella nostra vita, i quali ne fanno andare ristretti, e ritirati dallo spendere. E cotal vitio pare, che sia anco per natura più radicato ne gli huomini; poiche veggiamo la maggior parte inclinata più ad amare il dannaro, & à ritenerlo, che à spenderlo, & à donarlo. Si spande più ancora della Prodigalità, e produce più specie; percioche stando l'Auaritia nell'eccesso del pigliare, e nel mancamento del dare, auuiene, ch'alcuni possono hauer' amendue queste qualità, & alcuni altri vna sola; e così alcuni soprabbondano solamente nel riceuere, & altri mancano solamente nel dare. E di questi, che mancano nel dare, dalla diuersità della strettezza loro prendono il nome, e si potrebbe dire, che ne nascessero diuerse altre specie; percioche alcuni, dando poco, sono detti Parchi; altri, dando meno, e cercando di partire con troppa esattezza fin il gran di miglio, Aridi saranno chiamati. Altri poi, per non lasciar mai nulla di quello, che va loro nelle mani, diciamo Tenaci. Et alcuni di così fatti Auari si scusano dal non dare, col dire, che gittando via la robba, sarebbono costretti à far cose brutte, per non viuere mendici. Et altri non riceuono cosa da chi si sia, per non entrar'in obligo di dar del loro, e così non vogliono dare ad altri, nè pigliare da altri nulla. Ma di gran lunga sono di peggior conditione quelli, che soprabbondano, & eccedono nel riceuere; percioche stimando solamente il guadagno, fanno, e patiscono ogni dishonestà per dannari, e sono instromenti ad altri, perche ne facciano. Onde si danno ad arti, & esercitij brutti per arricchire; e quindi vengono le squadre di Ruffiani, Buffoni, Adulatori, Vsurai, e d'altri così fatti huomini cattiui. E gli Auari di questa sorte sogliono falsamente predicare sempre li proprij bisogni, per leuare l'occasione altrui di chiedere loro seruitio; e per indurre anco li più bisognosi di loro a' souuenirli. E così accattano per non hauere a' prestare, e chieggono per non hauer a' rendere, e ridomandano per non riprestare, e lodano quello, che piace loro, accioche sia tacito inuito, perche venga ad essi offerto. Et alle volte ancora si fingono liberali, donando poco per riceuer molto; e cotal'atto è mescolato d'Auaritia, e di Prodigalità; d'Auaritia, perc'hà per fine il guadagno illecito; e di Prodigalità, perche dona à

chi

chi non conuiene,& à chi non hà bisogno. Talmente che l'Auaro, & il Prodigo, àuuenga che siano di loro natura lontanissimi, & habbiano forza di contrarij; nondimeno alle volte si congiungono,e l'vno si mette la maschera dell'altro. Percioche il Prodigo (come s'è detto) volendo continuare in donare,e non hauendo del suo,diuiene di necessità rapace, e perciò auaro. E l'Auaro vccellando alla robba d'altri,dona alle volte alcuna cosa,per ritrarne,come da hamo, la preda. E il guadagno,al quale aspirano gli Auari, e intorno al quale s'aggirano,non è grande,nè di cose grandi,mà sordido, & insieme picciolo. Che se fosse grande,& eccessiuo, caderebbono in Vitio molto maggiore dell'Auaritia; e scelerati,ingiusti,& empij si chiamerebbono,come coloro,che spogliano le Chiese, e rubano, e saccheggiano le Città,e le Prouincie intiere, Vitio proprio de' Tiranni. E perche i ladri, e gli assassini per poco,e dishonesto guadagno si mettono à pericolo; essi ancora sono nel numero de gli Auari. E frà loro si possono annouerare insieme i giocatori, poiche cercando di torre à gli amici, a' quali conuerrebbe dare del proprio, procurano guadagno indegno,e sordido. Se'l maggior Vitio dunque, e ch'è più incurabile, e più s'allarga, con dar' occasione à maggiori errori, è più nemico della Virtù; è chiaro, che l'Auaritia sarà più contraria alla Liberalità dell'altro estremo.

De i rimedij per astenersi dalla Prodigalità. Cap. IX.

HOra benche l'Auaritia sia Vitio molto peggiore della Prodigalità, e gli huomini trabocchino di leggiero più in esso, che nell'altro estremo; nondimeno perche grandissima parte delle genti nella giouentù suole essere prodiga, ragioneremo del rimedio, per astenersi da amendue questi Vitij; poiche in simile maniera si potrà più facilmente entrare nella strada della Liberalità, & ottenerla. Per astenersi dunque dalla Prodigalità; è da mettersi innanzi gli effetti, ch'ella produce. Questi sono prima le miserie de' debiti, per li quali la persona viene manomessa dalle molestie, importunità, & insolenze de gli vsurari, e de' creditori, alle quali è conseguente l'essere spogliato delle proprie facoltà; onde ne nasce pouertà ignominiosa, accompagnata da mille disagi, e stenti, alli quali non vien soccorso da i beneficati dal Prodigo; perche si com' egli hà fatto beneficij à caso, così sono stati riceuuti senza obligo alcuno, e vengono pagati per ordinario d'ingratitudine. Dall'altre genti poi non solo non riporta aiuto, ò compassione, mà scherni, e beffe, e da coloro specialmente, ch'erano suoi emuli; e mentre lo vedeuano in prospera fortuna, portauano inuidia alle sue ricchezze. E come che ogni calamità sia graue; peso grauissimo nondimeno sopra tutti è quello, che nasce dal proprio diffetto; e perciò acerbissime sono cotali miserie al Prodigo; poiche rappresentandosegli ogn'hora, gli rinfacciano insieme la sua vanità, e pazzia, che l'hà prodotte. Per la qual cosa volendosi egli riparare da quelle, è sforzato molte volte ad abbracciarne dell'altre, con mendicare in seruitù infelice il pane, onde sopporta infinite indignità, & affronti, occorrendogli spesso d'essere costretto à chiedere con humiltà fauori da genti, con le quali si sarebbe già sdegnato di parlare, e chiedere gratia di cose vilissime, ch'appresso di lui erano prima in niuna consideratione. E non volendo ciò fare, la necessità lo spinge à diuenir ladro, ouero ad essercitare di quell'arti ignominiose, che per essere state instrumenti ad ingannarlo, & ad indurlo à consumare le proprie facoltà, dourebbe non meno vergognarsi d'vdire nominare, che abortire di farle. Conciosia dunque, che'l semplice Prodigo s'induca à consumare il suo per quel piacere, che proua nel dare, e spendere souerchio, & il Prodigo, che con la Prodigalità hà congiunta l'Intemperanza, & altri Vitij, sia da gli oggetti diletteuoli del senso à ciò tirato, sforzandosi di conseguirli per così fatto modo: Però il Prodigo in qual si voglia modo, se mirerà, che non gli conuiene, com'animale seguendo il senso, riguardare solamente il presente; mà che come huomo deue hauer l'occhio all'auuenire ancora; e tanto più all'auuenire, quanto per esser maggiormente incerto, ricerca prouedimento

dimento maggiore; comprenderà, che'l dissipar il suo per qualunque vana cagione, e il comprar quei piaceri, che dal senso vengono bramati, aduna in esso vn quasi abisso di bruttezze, e di confusione, di vergogne, e d'obbrobrij; dourà astenersi dal suo stolto proponimento. Ma perche l'inesperienza rende la giouentù trascurata, la quale non considera il pericolo, se non quando è presente, e non ha riparo, vanamente credendo, che non possa mai mancarli, e che sia così facile il ritrarre da altri, come verso di tutti ella è larga dispensatrice, e perciò il giouane prodigo prendendo baldanza nelle souerchie spese, si profonda nella Prodigalità; egli per sgannarsi del folle suo pensiero, deue (come dice Plutarco) nella maniera, che facciamo i dannari, prouare gli amici inanzi, che sia il bisogno di spenderli, con imitare in ciò il prudente Capitano, il quale volendosi chiarire senza pericolo della diligenza de' suoi soldati, fa dare vn falso all'arme. Deue, dico, il prodigo fingere presente il pericolo della necessità, dal quale sia lontano, per far proua de gli Amici, e della difficoltà di ritrouare, chi lo soccorra nelle sue occorrenze, con mostrarsi in vltimo bisogno, per hauer dissipata gran parte della sua sostanza. Percioche vedrà subito sparire gli adulatori, e tutta l'altra turba, che, per diuorarlo, lo leccaua. Ne trouerà forse alcuno, à cui habbia anco donato largamente, che se gli presenti per souuenirlo di ben minima particella di quello, c'hà riceuuto da lui. E se lo farà, farà così miseramente, ò con tante cautele, e con sì grosse vsure; che se fosse veramente in bisogno, ò lo sprezzarebbe, ò non potrebbe accettarlo, non hauendo sufficienti sicurezze da dargli; ò sarebbe maggiore il danno del commodo, che ne ritrarebbe. Il prodigo dunque riguardando, che la robba ò data principalmente per cōseruar la nostra vita, e per souuenir poi anco à ragioneuoli bisogni altrui, potria conoscere aperto, che mentre egli la disperde, e se ne priua; in vece d'ottenere la propria commodita', e d'essercitare gloriosamente la beneficenza, si conduce à disagi, & à mendicità infame, & irremediabile; onde, se non vorrà esser pazzo affatto; da cotal Vitio si dourà astenere. Ma passiamo all'Auaro.

De' rimedij contra l'Auaritia. Cap. X.

IL Vitio dell'Auaro pare, che consista principalmente in proporsi l'acquisto della robba per suo bene assoluto; e di quì trauolgendo l'ordine della Natura, indirizza tutte le cose, e se stesso ancora a cotal fine. E perche l'acquisto delle ricchezze pare, che possa essere infinito, cagiona, che'l desiderio suo è parimente infinito; per la qual cosa, doue gli altri cupidi, ottenuta la cosa desiderata, s'acquetano in essa, con goderla, come veggiamo nell'assetato, che bramando il vino, & ottenutolo, beuendo spegne la sete, e l'affamato conseguendo il cibo, mangia, e scaccia la fame; l'infelice Auaro in contrario, ottenute le ricchezze, s'astiene dal goderle, e come se non le possedesse, ò per dir meglio ne fosse stato priuo, s'accende in maggior cupidigia d'acquistarne, e così il conseguir quello, per cui egli s'affatica, che à gli altri è diletto, e riposo, ad esso è pena, e trauaglio continuo. Poiche, come ben dice quel valent'huomo, tanto cresce in esso la voglia del dannaro, quanto l'istesso dannaro cresce; talche à guisa d'hidropico assetato, che sempre beue, ne mai spegne la sete, quanto più acquista, tanto più bramando, viue in estrema miseria. Perche dunque l'Auaro è tale per non metter mai fine alla cupidità della robba, e crede, ch'essendo ella infinita, l'acquisto d'essa debba anco essere infinito; ouero pensa, se ben ciò non può ottenere, che tuttauia si troui in maggior perfettione, chi più ne cōsegue; haurà da considerare, che se l'acquisto delle ricchezze douesse procedere in infinito, e non si douessero mai spendere; non sarebbono più instrumenti; perche cesserebbe l'uso loro, e non solo diuerrebbono inutili contra la propria natura, ma dannose ancora fuor dell'intentione del medesimo Auaro. Posciache non apporterebbono altro, che perpetua, e vana fatica, e continua ansietà, e disagio, come s'è accennato. L'acquisto delle ricchezze dunque, come quello di tutti gl'instrumenti, douendo esser finito, non s'ha da stimare, nè misurare

dalla quantità,che se ne possa ottenere,talmente, che la grandissima copia ci renda migliori, e la manco peggiori; ma cotale acquisto si regola dal fine, al quale sono indirizzate. E conciosiache questo stia nell'uso,e si debba pigliare dal nostro bisogno; dal proprio bisogno ancora regolarà l'acquisto,& il possesso loro. Laonde pche la Natura si contenta di poco, & à nostri bisogni viene souuenuto cō facoltà mediocri;l'acquisto eccessiuo delle ricchezze è da fuggire, ma il mediocre,e conueniente al proprio stato s'hà da eleggere. E conciosiache l'Auaro, spendendo assai manco di quello,che può, e dee, habbia nel vero souerchie ricchezze, e più del bisogno, e secōdo la sua opinione ne possegga meno di quello,che gli si ricerca; si può dire,che l'infermita sua nasca da due contrarij, da soprabbondanza di robba, e da mancamento d'animo. Dalla qual cosa succede, ch'egli volendo quello, che gli è souerchio,non si serue poi anco di quello, che gli è necessario. Però conoscendo,che le ricchezze sono à sufficienza, quando supplisco no al conueneuole vso, e che la Virtù,e perfettione dell'huomo non stà in possederle,ma in rettamente vsarle, verrà sgānato dalla falsa opinione d'esser pouero, & imperfetto, quando non ve ne posseda di souerchio. E l'uso poi stando nello spendere principalmente, quindi si disporrà à dispensare rettamente il dannaro ne' proprij bisogni, e ne gli altrui; e rimarrà interamente libero da tanti mali, che dall'Auaritia gli sono arrecati. E perch'egli dal continuo maneggiare li dannari hà quasi, come per lungo commercio, fatto catiua amicitia con essi, e malageuolmente se ne può priuare, dee non ammetterli più alla sua presenza, e come con indegni amici, rompere la pratica. E ricordandosi,che sono vilissimi instrumenti,si sdegnerà di toccarli, & à guisa di Principe,che disdegna la presenza di gēti sordide, e di trattar con loro; li maneggerà col mezo d'altri, dispensandoli conueneuolmente in suggetti meriteuoli, quante volte n'hauerà occasione,come ricerca il Liberale. Presupponēdosi che simiglianti attioni, fin che non sono più,e più volte continuate,e nō hanno fatto l'habito; paiono aspre,moleste,& odiose. Ma come l'infermo pigliando volentieri gli stomacosi siroppi,e le fetide medicine,tollera ogni graue nausea, che da esse gli viene recata, tenendo certo,che dopò cotali rimedij sia per ritornare alla sanità di prima,e di potere ricompensare le cose moleste al gusto con altre tanti cibi delicati; cosi l'Auaro, volendo peruenire alla Liberalità, dourà sopportare la molestia delle virtuose operationi contra alle quali è auuezzo,certo,che'l continuarle lo risanerà dal Vitio biasimeuole,per cui è tanto odioso, e lo farà poi gustare d'un estremo piacere, che sarà ricompensa maggiore di quella, che parea, che ricercasse il fastidio,c'haurà sentito. E come il Medico asperge di soaue liquore le parti estreme del vaso, nel quale porge la medicina; accioche sia meno spiaceuole;nella medesima guisa l'Auaro potrà con grato odore temperar la noia, che gli darà nel principio l'atto virtuoso dello spendere,con riguardare à beneficij,che produce; percioche sentirà quelle voci, le quali prima gli pregauano ogni disgratia, e pena, celebrarlo. Come accadde à Filippo padre d'Alessandro,conciosiache auuertito,che Nicanore,per esser oppresso da grandissima pouertà,diceua mal di lui, lo souuenne con doni opportuni; onde Nicanore, riuolgendo il biasimo in somme lodi,si diede à magnificare la gloria del Rè,e gli diuenne beneuolo. L'Auaro, dico, sentirà trammutare li biasimi,che prima gli erano dati,in degne lodi,e con l'odore di cosi grata fama verrà addolcendo l'acerbità, che nel dare del suo era solito di prouare;& a poco a poco domesticandosi cō l'honesto,opererà virtuosamente,e con piacere. E massime essendo per vedere, in luogo dei dannari spesi,d'hauer fatto acquisto di doppio Tesoro,per gli amici,i quali si haurà obligati,giouando loro,e per le facoltà,ch'eglino in seruitio d'esso faranno pronti sempre ad impiegare. E così l'Auaro col regolare l'acquisto,& il possesso delle ricchezze del bisogno ragioneuole,fermerà la sua Tramontana:E quindi lasciādo la souerchia cupidità di dannari, e la pratica loro(per dir così)varcherà alla Liberalità, aprēdosi per così bella Virtù,la strada alla Magnificenza, & alla Giustitia, come p l'Auaritia hauea ottenuto l'habito cōtrario. E tanto sia detto della Liberalità,e de' suoi estremi,e com'eglino si possano fuggire, & essa acquistare.

Della Magnificenza. Cap. XI.

SEgue alla Liberalità la Magnificenza; poiche si raggira similmente intorno à i danari, & è meno vniuersale della Liberalità. Perciò il Magnifico di necessità è liberale; mà il Liberale di necessità non è magnifico, come si vedrà più chiaro. Nè già dico, che la Liberalità sia genere della Magnificenza; mà ben' intendo, che sia dalla Magnificenza presupposta, e contenuta, com' è dalla potenza sensitiua la vegetatiua. Vna differenza dunque frà la Liberalità, e la Magnificenza è quella, che s'è detta; & vn' altra è, che la Liberalità considera lo spendere, & il riceuere; e la Magnificenza intorno alle spese solamente s'affatica. Oltra di ciò la Liberalità trauaglia intorno alle spese ordinarie, e picciole; e la Magnificenza intorno alla bellezza, e splendore delle rade, e grandi. E se vogliamo, che la Liberalità consideri le grãdi ancora, come fù accennato parlando di essa; riguarda solamente l'vniuersale della spesa, che non ecceda, nè sia di manco di quello, che ricercano le proprie facoltà; mà non passa poi à considerare il modo eccellente per farla, e lascia ciò al Magnifico; e perciò habbiamo detto esser necessario, che'l Magnifico sia liberale. E per venire à maggior chiarezza dell'esser del Magnifico, dico, che la Magnificenza altro non vuol dire, che magni decenza (per dir così) cioè gran decoro. E perche ciò diciamo, parlando della grande spesa; possiamo dire, che la Magnificenza significhi gran decoro posto in spesa grande. E chi in ciò manca, e fà meno di quello, che deue, è chiamato Meschino. E chi trapassa il mezo, sarà da noi detto Borioso. E questi sono li suoi estremi. E ritornando al Magnifico, conciosiache la sua spesa sia grande in rispetto di qualche altra, e non sia assolutamente grande in quanto à tutte; però la spesa considerata dal Magnifico non è d'vna sola maniera, mà di diuerse, secondo la diuersità delle persone, e dell'opere. Percioche la spesa, ch'ad huomo priuato sarà grande, non riuscirà tale ad vn Principe, mà sarà picciola; e la spesa d'vn Tempio sarà maggiore di quella d'vna Casa priuata. Per la qual cosa il Magnifico, douendo far le spese grandi con decoro, conuerrà, c'habbia riguardo alla persona sua, all'opera, & alla spesa, che fà. Alla persona sua, misurando il suo stato, e la sua conditione; all'opera, che fà; considerando, à che debba seruire, e perche la fà; alla spesa riguardando, che sia basteuole per l'opera, che s'hà proposta. E così dourà procurare; che la spesa corrisponda all' opera, e l'opera alla spesa, & amendue alla conditione della sua persona. *La spesa è corrispondente* all'opera, quando è grande, quanto si possa fare nella soggetta materia; e l'opera è alla spesa corrispondente, se hà del marauiglioso nel suo genere. E corrispondono poi la spesa, e l'opera alla persona; s'elle sono in ogni parte conueneuoli, e non sono nè più, nè meno della sua conditione. E perch'ogn'vno non è in istato di far spese, & opere grandi, e che gli si conuengano, e siano con decoro, nè ogni soggetto ricerca spesa grande, & opera grande; vedremo, che conditione si ricerchi all'essere Magnifico, e quali soggetti possano riceuere spese, & opere grandi, e per conseguente siano propria materia del Magnifico. E venendo prima all'opere, & alle spese, dico, se grandi sono quelle, che à cose grandi hanno da seruire, e se l'opere del Magnifico non sono dirizzate à lui solo, mà à gli altri; l'opere, e spese publiche saranno principalmente considerate da lui. E frà esse, se quelle, che vengono dedicate al culto diuino, eccedono l'altre di nobiltà, elleno sopra tutte saranno la materia, intorno alla quale egli trauaglierà. E conciosia che le cose belle, le quali più lungamente si mantengono, siano più singolari, e marauigliose; però frà tutte le fabriche, ch'al culto diuino hanno riguardo, sono proprie del Magnifico gli edificij de' Tempij, de gli Hospitali, e de' Monasterij, e di poi di mano in mano l'opere, ch'al seruitio publico sono destinate. Tali erano appresso i Romani le Terme, i Teatri, le Curie, gli Acquedotti, gli Spettacoli, & i doni publici; e tali sono anco appresso di noi i Palazzi, i Moli, i Ponti, le Giostre, i Tornei, le Rappresentationi delle Tragedie, e delle Comedie, gli Apparati fatti da' Magistrati, il riceuere, e mandare Amba-

basciatori,alloggiare Principi,& huomini grandi,e simili. E perche nelle spese,& opere priuate alcune sono dirizzate al publico, queste ancora appartengono al Magnifico, come le Nozze,le Sepulture, l'Esequie, & insieme la propria Casa; poiche venendo esposta a' gli occhi, & al giudicio delle genti, deue essere di bellezza riguardeuole, e corrispondente alle sue facolta', & alla sua conditione. Percioche in altra maniera sarebbe senza decoro, e mancherebbe di Magnificenza. L'opere dunque,e le spese, intorno alle quali s'affatica il Magnifico,sono principalmente le grandi,e le publiche, le quali contengono in se marauiglia,e decoro,come s'è detto.E la marauiglia vien prodotta dalla bellezza esquisita,e rara dell'opera,talmente che non posa essere auanzata; percioche se non fosse bella,non haurebbe decoro; e se non fosse rara,ma' ordinaria, sarebbe ageuole il superarla,e non terrebbe del marauiglioso,come ricerca il Magnifico. E perche due sono le specie dell'operationi del Magnifico; l'vna, che passa, non lasciando dopo se cosa alcuna apparente,come i Conuiti,le Giostre,le Comedie,e gli Spettacoli publici; E l'altra,che lascia dopo se l'opera per lungo tempo,come gli Edificij; ad amendue deue essere commune la bellezza, e la rarita'; ma' all'vltima si ricerca di più, che sia di materia, e di testura perpetua più,che sia possibile. Percioche ottiene meglio il suo fine, & è più gloriosa, & ammirabile. Ma' veniamo alle conditioni,che si ricercano per essere Magnifico,acciò che l'opere,c'habbiamo detto,siano conuenienti a' lui,& egli a' loro, e ch'ogni cosa corrisponda con decoro. Douendo dunque il Magnifico spendere nell'opera sua nè più, nè meno di quello,che ricercano le sue facoltà; poiche se in ciò mancasse,ouero eccedesse, sarebbe vitioso, e senza decoro; deue pigliare la misura della Liberalità,& essere Liberale. E perche deue fare spese grandi, conuiene, che sia ricco; e douendo essere con decoro, oltra l'esser ricco,richiede insieme, che sia grande, pieno di splendore, e segnalato frà gli altri; e perciò sarà nobile, ò d'honorata fama, e di gran riputatione. Per la qual cosa si vede, che l'opere magnifiche sono impossibili a' poueri, & à gli huomini di facoltà mediocri; nè conuengono ad ignobili, benche ricchi, nè à persone d'oscuro nome, e di bassa conditione,i maggiori de quali non ne habbiano fatto,ò i loro eguali non sogliano farne. Il Magnifico dunque nō può essere senza Liberalità,e senza ricchezze accompagnate da splendore della schiatta, ò della propria persona. Le proprietà poi, che lo seguono, sono lo spendere largamente, per essere liberale, e con piacere, e per l'honesto, come ricercano tutte le Virtù; e possiamo dire, che sia loro essentiale. E mirando à fare spese con gran decoro,riguarda principalmente all'opera, che riesca bella, e non alla poca spesa. Anzi quando accade trapassare il segno,per meglio elegge,che la spesa soprauanzi, e che l'opera venga perfetta,e merauigliosa,che resti punto imperfetta per isparmio. E perche l'essenza del Magnifico consiste nella grandezza,e bellezza dell'opera,e per essa egli è differente dal Liberale; ne segue, ch'in ciascuna occasione, che se gli presenta, se ben'è picciola,e lontana dalla sua principale, e propria materia, fà sempre con eguale spesa opera più magnifica del Liberale. Percioche il Liberale può fare cosa di gran prezzo, mà non è il medesimo, che il farla magnifica; e altro è il valore dell'opera, & altro quello della cosa. Conciosiache possiamo possedere cosa di grandissimo prezzo, per essere di gemme, ò d'oro, che non habbia in se opera di magnificenza alcuna; & insieme possiamo possederne vna di picciolo valore,come vaso,ò palla per vn fanciullo, che nel suo genere sia marauigliosa, e magnifica. Talmente che nelle cose di gran prezzo sempre non si scorge la Magnificenza,nè meno le picciole sempre ne sono priue. Onde potendo essere disgiunto, e separato il decoro,e la marauiglia dell'opera dal valore della cosa,& in ogni opera potendo apparire segno di Magnificenza; il Magnifico in ciascun soggetto cō eguale spesa farà sempre la sua opera (come s'è detto) più marauigliosa del Liberale. Percioche questi considera solamente la grandezza della spesa, che sia proportionata, e conueniente al proprio potere; & il Magnifico riguarda principalmente all'opera, che venga corrispondente in eccellenza alla propria dignità,& al fine, à cui è destinata. Per la qual cosa douendo

uendo esser fatta vn'opera grande, & vn Palazzo dal Liberale, e dal Magnifico; il Liberale tutta volta, che vi spenda, quanto comportano le sue facoltà, e possa agiatamente, è gentilmente habitarlo, s'acqueta; mà il Magnifico non si contenta, che la spesa sia proportionata alle sue ricchezze, e che sia gentile, & elegante; mà vuole, che l'opera della Casa sia corrispondente alla sua grandezza, e che nel suo genere sia bellissima, fabricata con disegno marauiglioso, con ordini d'Architettura stupendi, con appartamenti compiti, & ornati per tutti i tempi per li famigliari, e per li forastieri, che siano per capitarui. E ricercaui giardini, fontane, peschiere, viuai, galerie, e tutte quelle bellezze, e commodità, che dalla maggior parte de' suoi eguali sono desiderate, e da pochi ottenute. E Casa di Liberale si potrebbe dire, ch'appresso de' Romani fosse stata quella d'Attico, e magnifica quella di Pompeo; e parimente, che la mensa, & i conuiti del medesimo Attico fossero stati da Liberale, e quelli di Lucullo da Magnifico, scriuendo Cornelio Nepote, ch'egli era elegante, e non magnifico. Parimente douendo il Liberale, & il Magnifico donare vn picciolo presente ad vn fanciullo di cinquanta scudi, doue il Liberale s'appagherà di presentargli vna tazza d'argento, da che possa cauarne quel prezzo; il Magnifico glie ne donerà vna di Cristallo, la cui fattura supererà di gran lunga la materia dell'Argento, e del Cristallo. Percioche volendo più tosto recare marauiglia, che vtile; mira alla bellezza, & alla grandezza dell'opera, e non al frutto; e quindi nelle cose, che possiede, antepone la bellezza all'vtilità. E quello, che s'è discorso del Magnifico in paragone del liberale, che lo supera sempre di Magnificenza, hà molto più luogo con tutti gli altri, che si mettono alle medesime spese. E maggiormente, poiche non essendo Virtuosi, sono priui d'ogni decoro. Non sono Virtuosi, dico, perche sarebbono Liberali, ò Magnifici, poich'egli no soli trauagliano intorno alle spese, come s'è veduto. E la Magnificenza pare simile alla Scienza; perche presupponendo l'appetito intorno allo spendere ben disposto dalla *Liberalità*, ella consiste principalmente in iscorgere l'vniuersale del decoro, il quale vniuersale è proprio della Scienza. Ouero diciamo, che la Magnificenza è simile alla Scienza; perche il Magnifico è così compito nelle sue opere, che pare le faccia, come per Scienza, e per dimostratione, conoscendo egli in vniuersale prima il decoro, ch'in ciascun'opera conuiene, sia Edificio, ò siano Nozze, ò Spettacoli publici, ò come si voglia; & hauendone, si può dire, come il Matematico, le sue propositioni vniuersali, & infallibili subito, che se gli presenta occasione d'operare, applica a quell'vniuersale la conclusione particolare, quasi *necessaria*, con metter' in prattica, & all'atto la spesa, e l'opera in maniera, che mostra non *potere* quadrar meglio, nè essere da ogni parte più bella, nè più corrispondente. E pare, che di necessità non potesse stare in altra guisa, si per la bellezza dell'opera, e per la grandezza della spesa, come per il decoro della sua persona; talmente, ch'in ciascun genere di spesa, ch'egli fà, potrebbe esser tolto per regola, e per essempio, e come per Idea da imitare. E se bene nella Liberalità, e in tutte l'altre Virtù veggiamo la retta Ragione, *la quale* n'insegna le regole vniuersali, e le particolari da operare, e possiamo dire, che ciascun Virtuoso sia parimente simile al scientifico, & al Matematico. Nondimeno pare con gran ragione, che ciò si possa massimamente attribuire al Magnifico, come à quello, ch'indirizza l'opere sue al publico aspetto, e più glie l'espone, e per più lungo tẽpo. Onde appaiono anco più dell'altre le loro bellezze, e l'esquisitezza delle regole, con le quali sono fatte. Hò detto, che'l Magnifico fà l'opere, e la spesa, e tutte l'altre cose corrispondenti, perche sono sue proprie operationi; e conoscendosi dalle proprie operationi virtuose gli habiti proprij di ciascuna Virtù; elle anco sono state, e sono considerate ragioneuolmente da noi. Hora dunque se la spesa del Magnifico è in ciascun genere grande; magnificentissima sopra tutte, e sua propria è quella, ch'è grande in opera grande. Percioche (come s'è ancora detto) non è il medesimo la spesa grande, e possono star disgiunte; poiche in ispesa picciola, come d'vna veste, può apparire l'opera, e la fattura grande del ricamo; & vna spesa grande, come la collana d'oro piena di gioie può essere priua d'ope-

ra,

ra, e di fattura grande, e magnifica. La onde se'l Magnifico è così chiamato, perche fà spese grandi in cose grandi, con decoro; e se la più grande spesa, e più gloriosa è quella, che ritorna in maggiore honore, e beneficio del genere humano, & è di tutte l'altre più durabile; meriteranno nome di Magnifici sopra tutti quei Principi, ch'in seruitio de gli huomini fabricheranno delle Città. Percioche in così fatta opera concorrono quelle cose, ch'apportano merauiglia, e perpetuità, Tempij, Palazzi, Edificij di singolare artificio, e d'eterna fama. E perciò glorioso fù il proponimento d'Alessandro Magno, e de gli antichi, che n'edificarono. E quindi si può vedere, quanto nobile, e degno sia il nome di Magnifico, e che propriamente conuiene à i Rè, & a i Principi grandi, e con gran ragione ne fù honorato nel suo Epitafio quel valoroso Rè Ruggiero di Sicilia, non contenendo altro, che Qui giace il Magnifico Rè Ruggiero. Dalla qual cosa si vede l'abuso, e l'ignoranza insieme (se non vogliamo dire arroganza) de i tempi presenti, ch'aborrendo cotal titolo, l'hà fatto dozzinale, degnandone infino huomini vilissimi, e di niun conto. E per raccogliere hormai la difinitione della Magnificenza, diremo, ch'ella è vna mediocrità frà l'eccesso della Boria, e il difetto della Meschinità, per la quale, chi la possiede, sà fare spese grandi in opere grandi con gran decoro, come ricerca la retta Ragione.

De gli estremi della Magnificenza. Cap. XII.

GLi estremi fra' quali è riposta questa Virtù, sono (come s'è detto) il borioso, & il meschino. Il borioso eccede, perche spende assai in cosa di poco momento, per far vana mostra delle sue ricchezze, riceuendo in quella maniera gli amici, & i domestici, come dourebbe fare i forastieri di gran conditione. Et occorrendogli poi di fare grandi spese, per mancamẽto di giudicio le fà picciole, e così doue conuerrebbe il poco, spende il molto, e doue bisognerebbe il molto, si serue del poco. Mà doue il borioso hora spende poco, & hora molto contra il decoro; il meschino spendendo sempre manco, mai non eccede; onde spendono amendue inettamente. Mà perche lo spendere più del douere, e doue non bisogna, come fà il borioso, hà del prodigo, e lo spendere manco del bisogno, e doue non bisogna, come auuiene al meschino, è proprio dell'auaro; segue, che la Meschinità, per esser simile all'Auaritia, Vitio peggiore della Prodigalità, sia molto peggiore della Boria. E per la medesima cagione, perche il borioso spende alle volte più, e fà spese grandi, & il meschino spende sempre manco, quello s'accosta ancora più del meschino all'essere magnifico; posciache'l magnifico fà sempre spesa grande. E benche'l borioso spenda nelle cose grandi poco, e nelle picciole molto; pare, che pecchi assai più del meschino, che pecca solo nel poco. Tuttauia l'eccesso del borioso auuicinandosi al magnifico più, che non fà il mancamento del meschino, non è biasimeuole come il solo difetto d'esso meschino; poiche questi mancando sempre, è anco contrario sempre al magnifico; doue il borioso spendendo più nelle cose picciole, e facendo in esse spese grandi, è simile al magnifico; auuengache gli sia poi contrario in fare cotali spese contra il decoro. La onde il meschino hà quasi quella proportione col magnifico, che tiene l'auaro col liberale. E così il magnifico mira la bellezza dell'opera, e considera principalmente, come possa venire perfetta; mà il meschino pensa, quanto meno si possa spendere. Il magnifico per meglio elegge d'eccedere nella spesa, che di mancare nell'opera; & il meschino antepone la spesa all'opera, e per non spendere, la lascia imperfetta. Oltra di ciò il magnifico spende largamente subito, & allegramente; mà il meschino con strettezza, dilatione, e lamenti. Il magnifico non giudica mai di spendere souerchio, accioche l'opera riesca con decoro; & il meschino, riesca l'opera, come si voglia, stima sempre di spendere più di quello, che bisogna. Per la qual cosa ne pare, che la Meschinità ritenga, come s'è accennato, quella proportione con la Magnificenza, c'hà l'Auaritia con la Liberalità. Il borioso parimente simiglia al prodigo nell'eccesso, e nel gittar vanamente, & allegramente il suo; mà nel re-

stante

ftante non fpende,e non difpende in ogni cofa,come il prodigo, mà folamente nella materia,che comporta l'apparenza. Et in ciò ancor'egli non trapaffa fempre il fegno,perche nelle cofe picciole,doue non bifogna,eccede,e nelle grandi manca. Onde in quefta parte è men catiuo del prodigo, che confuma in ogni cofa; mà per altra parte il prodigo fi moftra men catiuo del boriofo; perche dalla Pouertà può effere corretto, & il boriofo nò; poiche non gitta via affatto il fuo, come il prodigo, mà folo nell'apparenze; altrimente non peccherebbe in boria, ma in Prodigalità, e non farebbe differente dal prodigo. Nè meno pare, che'l medefimo boriofo, come il prodigo, poffa effere fanato dall'età, conciofiache non diffipando il fuo, non habbia dubbio, che fia per mancargli, mà confumando (come s'è detto) allegramente in fpefe di gloria vana, & effendo in ciò habituato, tanto più fi conferma nel fuo Vitio, quanto più di tempo, e commodità gli viene conceffa dagli anni d'operare vanamente. Mà con tuttociò il boriofo è molto più fanabile del prodigo; percioche fe bene la Pouertà non può ridurlo alla Virtù; l'efperienza nondimeno lo può fare; cagione tanto più lodeuole, quanto è più lontana dalla neceffità, che non è quella del prodigo, aftenendofi quefti dalla fpefa vana, & in ciò habituandofi per mancamento delle forze più, che per volontà. E conciofiache l'efperienza nafca da gli anni, fi può dire infieme, che'l boriofo fia, quanto il prodigo, dall'età fanabile, fe non più; anzi che fia molto più fanabile del prodigo, lo manifefta il vedere, che la Prodigalità, abbracciando fpeffe volte più Vitij, che non fa la Boria, è d'effa ancora Vitio più graue, e per confeguente più incurabile. Si come dunque la Magnificenza non è l'ifteffo, che la Liberalità; così gli eftremi, fra' quali viene collocata, non fono gli fteffi, che l'Auaritia, e la Prodigalità. E come la Magnificenza pare fpecie di Liberalità; così la Mefchinità fembra fpecie d'Auaritia; in quefto però particolarmente, che fpende con difpiacere, e fempre manco di quello, che conuiene, come s'è difcorfo. Ma la Mefchinità ritiene pol con l'Auaritia riguardo contrario à quello, c'hà la Magnificenza con la Liberalità; conciofiache doue il Magnifico è liberale, e non fi conuerte; con Auaritia, e Mefchinità fuccede il contrario; poich'ogn'auaro è mefchino, mà non ogni mefchino è auaro, effendo la Mefchinità difetto intorno al decoro, mà non intorno al dar via, & al riceuere più dell'honefto. Nella medefima maniera la Boria è come fpecie di Prodigalità; percioche fpende molte volte più di quello, che conuiene, e doue non conuiene, e folo nella materia delle cofe vane, & apparenti. Sono finalmente quefti eftremi vitiofi per effere oppofti alla Virtù, mà non tanto biafimeuoli, come l'Auaritia, e la Prodigalità; poiche non apportando danno altrui, e non effendo fordidi, non fono brutti, come quelli.

Come fi poffa ottenere la Magnificenza. Cap. XIII.

PEr ottener poi la Magnificenza, conuiene (come s'è veduto) effere primieramente Liberale; & in che maniera fi poffa peruenire alla Liberalità, s'è già difcorfo. E' parimente manifefto, che la Magnificenza confifte nel fare grande fpefa con gran decoro, e che quefto ftà in fare, che la fpefa grande corrifponda all'opera grande; & che l'opera grande fcambieuolmente corrifponda alla fpefa grande, & amendue alla conditione della perfona, che le fa. Onde perche dal decoro della perfona del Magnifico s'hà da regolare il decoro della fpefa, e dell'opera, venendo elle prodotte da lui, e pigliando qualità da effo; fi potrà comprendere ciò, che conuenga, ò nò al decoro della perfona, col riguardare quello, ch'è riputato conueniente da gli huomini prudenti à gli altri, che fono della fteffa conditione del Magnifico; percioche feguirà con retta ragione quello, che da cotali perfone fentirà lodare, e fuggirà il contrario. Il decoro poi dell'opera appartenente ad edificij imparerà dall'Architettura, e quello dell'altre dall'ufo commune de' fuoi eguali, ch'in ciò faranno lodate. Et il decoro finalmente della fpefa regolarà dall'eccellenza dell'opera; perche proponendofi fempre la più bel-

la im-

la impresa, che si possa fare secondo la sua conditione, sarà pronto anco à procurarla con quella proportionata, & honorata spesa, con che potrà ottenergliela. E questo sia detto della Liberalità, e della Magnificenza, per passare alle Virtù, che riguardano l'Honore.

Della Modestia. Cap. XIIII.

SI come dunque i dannari sono necessarij nel commercio humano, per souuenire a' bisogni del nostro viuere; così possiamo dire, che l'Honore si ricerchi al medesimo commercio, e sia principalissimo instrumento per ben viuere. Percioche la Natura indirizzandoci ad essere perfetti, c'infiamma di desiderio di superare gli altri in ogni sorte di bene, ò almeno di non essere superati, e specialmente in quelli, che sono nostri proprij; ò che veggiamo più prezzati dalle genti. Poiche l'auanzare gli altri, ò il non esser' auanzato da alcuno è argomento di perfettione. E conciosiache l'Honore sia stato introdotto da' legislatori per segno di cotale eccellenza; di qui gli huomini si muouono à desiderarlo, facendosi giuditio, ch'a i segni esteriori dell'honorante corrispondano le qualità, e i meriti interiori dell'honorato. Dalla qual cosa succede, che venendo palesato il merito de gli huomini valorosi, eglino acquistano riputatione, beneuolenza, & autorità appresso delle genti; talche possono disporle à voglia loro, e ridurle, come loro piace; onde l'Honore serue per instrumento nella vita attiua in guisa, che, chi lo possiede, con ageuolezza grandissima conduce à felice fine imprese difficilissime; e chi n'è priuo, troua bene spesso in quello, che di sua natura è ageuole, difficoltà insuperabili; e non essendo conosciuto, nè tenuto in estimatione; vien disprezzato, & esposto all'insolenza di coloro, che non vedendo altri risplendere, si danno à credere di poterli ingiuriare senza pericolo. Dandosi dunque l'Honore per premio della Virtù, e del merito, & essendo mezo potentissimo da essercitare attioni illustri; conuiene, che'l Virtuoso lo desideri, e s'affatichi intorno ad esso nè più, nè meno di quello; che ricerca la retta Ragione. E perche degli Honori alcuni sono piccioli, & alcuni altri grandi; quindi nascono due Virtù, come gia dicemmo; e l'vna è detta Magnanimità, e l'altra Modestia. La Modestia tiene quella proportione con la Magnanimità, e così le corrisponde, come la Liberalità alla Magnificenza. Percioche amendue non considerano cose grandi, mà l'vna dà regola alle picciole, & ordinarie spese, e l'altra à gli ordinari Honori. E perciò si come prima fù da noi trattato della Liberalità innanzi alla Magnificenza, per essere presupposta la Liberalità dalla Magnificenza; così dourà esserci concesso il ragionare col medesimo ordine prima della Modestia, e poi della Magnanimità, essendo in vn certo modo la Modestia contenuta dalla Magnanimità, come il numero cinquantesimo vien'in più eminente maniera compreso dal centesimo, e non per contrario. Coloro dunque, che non desiderano l'Honore, così sono biasimati, come quelli, che di souerchio lo bramano. Sono biasimati quelli, che non desiderano l'Honore, parendo, che non istimino la vita Ciuile, la quale l'hà proposto per degno riconoscimento alle virtuose operationi. Oltra di ciò, pare, che se stessi ancora offendano; percioche non curando l'Honore, non curano la gratia delle genti, che per così fatte dimostrationi si suole acquistare; onde viuono senza autorità, e perciò non vengono nella conuersatione presentate loro di quelle occasioni da fare per se stessi, e per altri alcune di quelle belle, & honeste imprese, à che sono attissimi gli huomini, che appresso il Mondo sono stimati, & honorati. Vengono poi dall'altra parte biasimati coloro, che di souerchio desiderano l'Honore, mostrando vanità, & ambitione. Laonde essendo in questa materia gli estremi biasimeuoli, di necessità vi è anco il mezo lodeuole, & in esso consiste l'habito virtuoso, & è quello, che vien locato frà l'Ambitione, e l'Abiettezza (per dir così) per cui, chi lo possiede, desidera, e procura quegli ordinarij, e mediocri Honori, che gli si conuengono, come ricerca la retta Ragione, & è chiamato Modesto; e chi pecca nell'eccesso, Ambitioso, e chi nel difetto, non hauendo

proprio

proprio nome, chiameremo Gretto, ò Abietto. Gli Honori, intorno à quali si riuolge il modesto, sono gli ordinarij, e mediocri; percioche, se fossero straordinarij, e grandi, non apparterrebbono à lui, ma al Magnanimo; e per ordinario, e mediocre Honore intendo quello, che vien dato del continuo à gli altri, che sono della medesima conditione, per ogn'ordinaria attione virtuosa, e per ogn'ordinario bene, che si possiede. Percioche se l'attione non fosse virtuosa, ò non si possedesse bene alcuno, non si meriterebbe Honore; e se fosse straordinaria l'attione virtuosa, e la bontà, e non ordinaria, apparterrebbe al magnanimo, e non al modesto. E se non fosse solito il darsi così fatti honori à quelli della medesima conditione, mà conuenisse à superiori, si caderebbe in ambitione, pretendendosi Honor maggiore del merito; e se venissero dati à soggetti di minor conditione, è di merito minore, la persona sarebbe d'animo abietto, desiderando cotali Honori, & insieme si potrebbe chiamare ambitiosa, affettando honorucci di niun momento. Coloro poi, da quali s'aspetta l'Honore, sono quelli, che specialmente sogliono darlo, e sono frà gli altri riguardeuoli, e riputati, e dandolo, accrescono, ò conseruano la riputatione dell'honorato, e non lo dando, la diminuiscono. Percioche quando l'Honore, che venisse dato, non producesse simiglianti effetti, non ottenendo il suo fine, sarebbe da disprezzarsi. Il modo si ricerca ancora, che sia, qual è ordinariamente si suol tenere in honorar gli altri di merito eguale; Percioche ciò alle volte accresce, & alle volte diminuisce l'Honore, e lo fà hor maggiore, & hor minore, secondo ch'egli è più, e men degno. Così veggiamo, s'vn Principe honora di propria mano con dono vn seruitore, e nel medesimo luogo ad vn'altro della medesima conditione dona col mezo altrui cosa d'egual valore, che'l dono di mano del Principe apporta maggiore splendore di quello, che passa per mezo d'altri. Il luogo è ancora di consideratione, poiche l'Honore fatto in publico è più illustre di quello, che viene priuatamente. Il tempo, e l'età cagiona similmente maggiore, e minor riputatione; percioche quando all'huomo non vien dato l'Honore nell'età, nella quale ordinariamente si suol dare (come appresso de' Romani nelli quarantatrè anni il Consolato) ò quando in occasione, nella quale le persone di conditione, e di merito eguale sono riconosciute, & honorate; egli rimane defraudato del suo premio. Il modesto dunque deue desiderare, e ricercare alli suoi ordinarij meriti, e particolarmente alle sue ordinarie attioni virtuose gli ordinarij Honori da coloro, che sogliono honorar gli altri suoi eguali, per il merito loro, nel modo, luogo, e tempo, in che rimanendone priuo per sua negligenza, rimarrebbe insieme con nota di vile, e d'abietto. E perche simile richiesta può essere con importunità, ò con disprezzo, è manifesto, che nè l'vno, nè l'altro se gli richiede. L'importunità non conuiene; perche doue il merito parla, ogn'indiscreta prattica oscura la Virtù. Il ricercar poi con disprezzo d'essere honorato à fine, che para esserli dato l'Honore contra il proprio volere, dimostrando insolenza, e superbia, è biasmeuole, & è segno di souerchia Ambitione, & in luogo di meriteuole, fà riputare indegno, e reca vergogna. La richiesta dunque dell'Honore, come il desiderio, deue essere moderata nel Virtuoso. Hò detto, che'l modesto deue indrizzare l'Honore all'attioni virtuose, poich'egli non lo vuole per fine della Virtù, mà incontrario lo ricerca per premio, & instromento d'essa, ad acquistare il seguito de gli huomini, perche ammirando il suo splendore, siano pronti al suo volere, tal che gli serua da vna parte per lume, e da vn'altra gli sia schermo contra i catiui, i quali rispettandolo, s'astengano dal fargli ingiuria. E come il modesto non brama l'Honore con ismisurato affetto, mà mediocremente; così ottenendolo, non ne sente, nè mostra eccessiuo piacere, mà moderato, non gonfiandosi vanamente di fasto insolente; e non potendo conseguir l'Honore meritato, e conuenedogli lasciarlo, egli parimente non se n'affligge; massime sapendo di non rimanere con tutto ciò priuo del merito, e della propria bontà. Onde Catone con animo modesto sprezzò la ripulsa del Consolato; Cicerone à ciò mirando, reputa ne gli Officij d'animo abietto coloro, che non sanno sopportar le ripulse. E così perche chi considera vn contrario, per consequen-

te hà riguardo all'altro, il Modesto considerando gli ordinarij, e mediocri Honori, riguarda parimente alle vergogne opposte, e quelle, che non possono pregiudicargli nella riputatione, essendo da lui neglette, stima quelle, che possono farlo, mà però moderatamente, e quanto ricerca l'honesto, e se ne risente corrispondente alla Mansuetudine, a cui habbiamo già mostrato apparrenêr la Vendetta, e la Clemenza. De gli estremi poi l'abietto è più contrario alla Modestia dell'ambitioso, percioche non facendo per l'Honore, è inhabile à quelle degne attioni, alle quali è concesso per premio; talmente ch'à se stesso, & a gli altri, al priuato, & al publico si rende inutile. Ma l'ambitioso molte lodeuoli imprese per souerchio appetito d'Honore intraprendendo, e perciò operando, benche senza l'honesto fine, nè col mezo, e modo, e quando conuiene, e mirando l'Honore, può con maggior ageuolezza conoscerlo, & esser gioueuole, e modetando il suo appetito, diuenir più virtuoso dell'abietto, che per allontanarsi dall'Honore, s'allontana insieme dalle belle attioni, alle quali è conseguente.

Come si possa conseguir la Modestia. Cap. XV.

HOra, auuenga che dalle cose discorse si potesse conoscere ageuolmente il modo da conseguir la Modestia, poiche ricercando l'Honore, ricerca nel modesto bonta` per meritarlo; nondimeno per meglio comprenderlo, ne parleremo più particolarmente, col riguardare prima in vniuersale, come si possano acquistar le Virtù, che trauagliano intorno all'Honore. Perche l'Honore dũque è di sorti diuerse, & altro è vero, & altro falso; per non prendere l'vno per l'altro, è da mirare, quale sia l'vno, e quale l'altro; poiche la Virtù fuggendo il falso, abbraccia il vero, e intorno a quello s'affatica. Se ciascuna cosa dunque è tale, quale vien giudicata dal Virtuoso per essere egli misura, e giusto giudice di ciò, che dal suo Intelletto vien cõpreso; douremo presupporre, che vero Honore sia il segno prodotto da persona virtuosa, per manifestare il merito dell'Honorato. E perche'l merito nasce dal possedere alcuna sorte di bene; per ciascuna sorte di bene si può riceuere Honore, e più, e mãco secondo il maggior, e minor valore de' beni, che sono posseduti. Per la qual cosa concorrendo all'Honore il merito dell'honorato, il retto giudicio dell'honorãte, e il segno, e premio corrispondente al valore di chi s'honora, si doura` conchiudere, che mentre l'honorato non meritera`, ò l'honorante non sara` di giudicio retto, ò non lo seguira`, ò vero il segno non sara` conforme al merito, l'Honore non sara` conueneuole, ma` sconueneuole, e falso. Chi dunque di bonta` non sara` ornato, non meritando Honore, nè delle Virtù, che riguardano l'Honore, nè assolutamẽte di niuna Virtù sara` capace; e quãdo poi la persona sia meriteuole, nõ doura` da tutti desiderar l'Honore, ma` da coloro, che ne sarãnno giudici retti, ò che seguirãno il giudicio de' retti. La onde l'Honore de i volgari, e de gl'Ignoranti, qual hora non sia conforme all'opinione de gl'intendenti, e buoni, sara` da esser fuggito. E perciò Speusippo scrisse a Dione, che non douesse insuperbire, perche trà Donniciuole, e Fanciulli si facesse conto di lui, ma che cercasse d'esser Principe buono. E dall'apprezzare sconueneuolmẽte l'Honore delle genti volgari nasce lo sfrenato appetito del soprastare per qualunque strada al compagno, e'l farsi lecito ogn' atto tirannico, il disprezzar l'amicitie, il sottoporsi la Patria, il souuertir le leggi humane, e le diuine. E da simigliante cagione vennero i vani abbracciamenti in sogno d'Isione, con le nubi in vece di Giunone, e l'empie battaglie de i Giganti contra Gioue, Fauole, per mio auuiso, figurate da Poeti ꝑ rappresentar, che l'appetito del vano Honore sospinge a temerario ardire hora di volere, accoppiandosi con la Deita`, pareggiarsi con essa, & hora, follemente cõbattendo contra di lei, sottoporsela. E perche l'Honore non è essentiale della Felicita`, nè della Virtù, e rispetto a loro non è cosa grande, auuenga ch'egli sia grandissimo fra beni esteriori; l'huomo non deue ricercarlo da gl'intendenti, se non quanto può acquistargli autorita', & ageuolargli nel cõmercio la strada ad attioni virtuose, & a diue-

a diuenir felice con acquetarsi al proportionato, & a quello, che veramente gli conuiene. E così a' beni dell'Animo gli Honori dell'Animo, a' beni del corpo gli Honori corporei, & a' beni esterni gli Honori esterni s'hãno da procurare. E di più li proprij Honori d'vna professione in materia si ricercano ne i professori d'essa, che'l primo artefice del primo Honore dell'Arte, e l'vltimo dell'vltimo si deue appagare. Il contrario di che nelle Republiche catiue si vede; come nello stato di pochi, doue i Nobili, e potenti vogliono, non solo gli Honori douuti alla Nobiltà, & alle ricchezze, mà di tutti gli Honori della Republica vogliono esser possessori: dal che nascono poi le discordie, le seditioni, le guerre Ciuili, e i souuertimenti de gl'Imperij. E da cotale smisurata sete d'Honore fuori del proprio grado nacque prima nella Republica Romana la contesa fra Silla, e Mario, e di poi tra Cesare, e Pompeo, e finalmente la ruina della medesima Republica. Di più quando il proportionato, e conueniente Honore sia, in luogo di beneuolenza, & autorità, per acquistar odio, & in vece di conseruar gli ordini Ciuili, sia per alterargli; il Virtuoso deue fuggirlo, e rifiutarlo. Tali sono gli Honori sopra gli altri insoliti, che rendendo a merauiglia risplendente l'altrui valore, lo fanno insopportabile alla debil vista de gli huomini appassionati, e facili più ad inuidiare, & odiar la gloria altrui, che ad ammirarla. La onde il Trionfo di Camillo, benche meritato dalla Virtù sua, nondimeno per la nouità dei quattro Caualli bianchi, che fuori dell'ordinario gli tirarono il carro, lo rese oltra misura odioso. E, per non incorrere nel medesimo, Catone Vticense non volle la Pretura straordinaria, che dal Senato gli era offerta, e rifiutò insieme il priuilegio di poter interuenire à gli spettacoli publici uestito di Porpora, quantunque l'attioni da lui fatte in Cipro lo rendessero degno di simigliante, & anco di maggiore Honore. E il medesimo odio viene cagionato parimente dall'Honore, quando l'huomo n'hà non solamẽte parte maggiore, mà per più lungo tempo, che d'ordinario à gli altri non è concesso. E di qui Fabio Massimo vedendo il Popolo inclinato a far Console il figliuolo, pregò i Romani a far parte ad altri di cotale dignità, perch' essendo stata più volte nella Casa sua, giudicaua odioso il continuarla. E come l'Honore acquistando beneuolenza, e seguito all'honorato, per manifestar la Virtù sua, deue esser abbracciato, così mentre può esser segno del contrario, si deue lasciare. La onde Focione rifiutò la Signoria della Città offerta gli da Alessandro, potendo far sospetta la sua Fede appresso gli Atheniesi. E così, perche l'Honore è dato per segno della Virtù, qual hora ella sia conosciuta, può essere lodeuole al *Virtuoso* il rifiutarlo, mentre il rifiuto non mostri dispettoso disprezzo, ò sotto Humiltà non iscopra Ambitione, ouero, che'l seruitio publico non ricerchi il contrario. E perche l'Honore si vuole per l'honesto, qual'hora cedendo a gli altri l'Honore, il modesto ottenga maggiore parte d'honesto, dourà lasciando altrui le dignità, e l'Honore, volere anzi l'honesto, che l'Honore. E raccogliendo in somma quello, c'habbiamo discorso, dico, che l'huomo si disporrà ad acquistare la Modestia, e le Virtù, che trauagliano intorno all'Honore; se sarà vniuersalmente parlando, prima di bontà dotato; e di poi se particolarmente disprezzerà l'opinione, e l'Honore de catiui, de gl'Ignoranti, e de' volgari, e desidererà l'Honore da coloro, ch' essendo di giuditio retto, ò seguendo quelli, che sono retti, non potranno in ciò errare; e lo desidererà mediocremente, e per instrumento d'acquistar beneuolẽza, & autorità, e non per fine: e lo desidererà insieme di quella sorte, e con quella proportione, che gli conuerrà, fuggendolo molte volte, quando sia manifesta la Virtù sua, e più quando per esser insolito, benche meritato, possa apportare scandalo, & acquistargli odio; ò mentre venga ad arrecar sospetto di mancamento, ouero mentre lasciandolo, sia per conseguire maggior parte d'honesto.

Della Magnanimità Cap. XVI.

Diciam'hora della Magnanimità. Questa Virtù, (come s'è già detto) trauaglia intorno à i grandi Honori; e ciò si potrà comprendere chiaramente, riguardando alla conditione, e natura del Magnanimo; perche essendo d'essa possessore, opera secondo le sue proprietà. Magnanimo dunque diciamo colui, ch'essendo meriteuole di cose grandi, se ne conosce insieme degno. Dico essendo meriteuole; poiche se non fosse, e si riputasse tale; mancherebbe di giuditio, & in esso non caderebbe Magnanimità, nè Virtù. E se non fossero cose grandi quelle, delle quali fosse, e si conoscesse degno; non sarebbe magnanimo, mà più tosto modesto. Percioche si come la Bellezza consiste in corpo grande, & il picciolo è più tosto chiamato gratioso, e gentile, che bello; così la Magnanimità (come mostra il nome) ricerca grandezza di merito, & in esso è collocata, per la qual cosa chi manca ne i termini della retta Ragione nel giudicarsi indegno di quello, che non è; si chiama pusillanimo; e così fatto nome conuiene propriamente à chi merita assai, e si tiene da poco. Percioch' in esso è vitio maggiore; posciache, s'egli fosse di minor merito; si riputarebbe da niente, e sarebbe in quãto à se affatto inutile. Possiamo dunque dire, che'l magnanimo in rispetto à tutti gli altri sia nella grãdezza del suo merito estremo, cioè di suprema bontà, e valore. E nel giudicare della dignita' sua possiamo dire, che sia mediocre, e non si tenga da più, nè da manco di quello, ch'egli è, non trapassãdo nel gonfio, nè cadendo nel pusillanimo. Nè per esser' in estremo eccellente la Virtù sua, resterà d'esser buono; conciosiache nella Virtù non cade eccesso vitioso. Conoscendo dunque il magnanimo di meritar cose grandi, e cotai cose essendo fuori della persona sua, è chiaro, che i Beni, de' quali egli è degno, sono esterni. E conciosia che fra quelli si trauagli intorno al grandissimo; è manifesto insieme, che còtal bene è l'Honore, come quello, ch'è dato a Principi, & à Dio; e tutti gli altri beni esterni par che si desiderino per ottener questo. La onde douendo il magnanimo meritare il grandissimo bène fra tutti i beni esterni, doura' possedere il grandissimo bene de' beni interni, a cui esso bene esterno è indirizzato, per esserne sempre degno, in maniera che'l merito non si possa mai disgiungere da lui. E così conuerra', che posseda la Virtù; poich' essendo bene interno, e nostro proprio, per esso sempre meritiamo. E perche l'Honore è douuto alle virtuose operationi, e'l grandissimo alle grandissime; si ricerca al magnanimo il colmo di tutte le Virtù in supremo grado; Onde la Magnanimita' non potendo essere senza il concorso delle Virtù; ò sara' conseguẽte ad esse, e da quelle nascera' come splendore di chiarissime, e lucidissime stelle; ouero ad essa l'altre Virtù saranno conseguenti, e da lei piglieranno quella somma eccellenza nelle loro operationi, che riceuono i corpi diafani dalla presenza del Sole. Conuiene dunque al magnanimo essere ottimo, e di merito supremo; perche la mezana, & ordinaria bontà non è degna di grandissimo Honore; & huomo di poco merito riuscirebbe in ciò ridicolo. Trauaglia dunque il magnanimo intorno a i grandissimi Honori (come s'è veduto) & Honori grandi propriamente non s'intendono sempre quelli, che vengono dati semplicemente a Principi, ouero si riceuono da essi, ò sono di lungo tempo, e perpetuo, come le Statue, gli Archi, le Dignita', e Dominij, e Signorie, col mezzo delle quali le persone sono riuerite, & ordinariamente, come Honori grandi, vengono desiderate. Percioche cotali dimostrationi molte volte sono fondate sopra bugie, & adulationi. Ma quegli honori sono dal magnanimo considerati, e riputati grandi, che nascendo dal merito della grandissima Virtù, gli sono similmẽte dati da' huomini nella Virtù grandi, per riconoscerlo. E intorno ad essi si porta moderatamente allegrandosene con quella mediocrita', che conuiene, quantunque li conosca inferiori al valor suo; non si potendo trouare Honore, che pareggi il merito della Virtù suprema. La onde gli Honori piccioli, e che d'ordinario a tutti vengono attribuiti, e quelli, che da Ignoranti, ò da catiui

sono dati, ò per cose catiue, come falsi Honori, & indegni della Virtù sua, sono da lui disprezzati. E non va' in luogo, doue si faccia professione di honorare, chi vi peruiene. E molto meno se ciò vien fatto senza distintione alcuna della Virtù, e del Vitio, del merito, e del demerito; percioche i grandi Honori, qual hora siano dispensati a tutti, ouero a indegni, & a caso, riuscendo dozinali, s'auuiliscono, e sono indegni del magnanimo. E quando gli occorre domandare Dignita', e gradi, lasciando l'adulatione, e le corruttelle come meriteuoli di biasimo, e non d'Honore, con la Virtù sola si mette innanzi; come fù osseruato da Catone il maggiore nel chiedere la Censura, dicendo, che'l Popolo Romano hauea bisogno di Medico seuero, per sanare i suoi Vitij, e che s'egli fosse eletto Censore, leuerebbe le delitie, e le morbidezze. Il contrario di che fece Cesare, che per via di dannari, e di corruttele procurò, che gli fosse prolungato il gouerno della Francia. E non si presentando al magnanimo occasioni gloriose, si trattiene più volentieri in otio honesto, che in imprese mediocri, & a quelle di grandissimo honore solamente si muoue; poiche la bellezza della Virtù, e dell'honesto lo ricerca, a cui cotal Honore è conseguente. E conciosia che all'Honore concorra il giudicio buono, che fa l'honorante dell'honorato, & il segno, ch'egli ne dà; il magnanimo desidera l'Honore tanto, quanto può acquistargli la beneuolenza delle persone, e specialmente virtuose (come dicemmo anche del modesto) per poter fare principalmẽte con l'aiuto loro attioni segnalate in beneficio publico. E quando è certo, ch'elle tengono buona opinione di lui, e che'l Mondo ne sia chiaro, hauendo perciò conseguito il fine dell'Honore; stima poco il segno, che per così fatta opinione gli viene dalle genti, se bene gli apporta cõmodità, e ricchezze. E perciò Martio, che per lo suo valore nell'espugnatione di Cotioli riportò il nome di Coriolano, essendo stato in quella impresa publicamente lodato dal Console, e presentato oltra tutti i doni Militari di cento iugeri, di dieci prigioni à sua elettione, e d'altri tanti Caualli guarniti, di cento buoi, e di tanto argento, quanto potea portare; pigliando di così gran presente vn solo prigioniero suo hospite, & vn cauallo per seruirsene nella battaglia, e rifiutando il restante, si portò da magnanimo. E Curio nella medesima maniera riconosciuto dal Senato con dono di cinquanta iugeri, per hauer cacciato d'Italia Pirro, n'accettò solamente sette, conforme alla diuisione, ch'à tutt' il Popolo era stata disegnata. E Socrate per la stessa Virtù procurò, ch'i doni à se stesso douuti fossero dati ad Alcibiade, come racconta Platone nel Conuito. Mà il ricusare gli Honori non sublimi, come Coriolano Curio, e Socrate, è per auuentura conditione più conueniente al modesto, ch'al magnanimo, di che trattiamo. Mà atto veramente di magnanimo è da dire, che sia il rifiutar da vna parte gli straordinarij, e grandissimi Honori, mentre non hanno da seruir principalmente ad altro, che à dar segno della Virtù d'esso, ch' à tutti è manifesta, e da vn'altra l'accettarli, quando al magnanimo apportano principalmente carico, & impresa difficile in seruitio publico, talche appaia, che egli sia dato alla dignità, & non la dignità à lui, e così egli l'habbia presa non per cupidigia dell'Honore, mà per per faticare per la Republica; E così operò Africano, quando ricusò la perpetua Dittatura, e'l Consolato, vietando insieme, che non gli fussero dirizzate Statue ne i Comitij, ne i Rostri, ò in Campidoglio; poiche cotali Honori erano straordinarij, e grandissimi nella Republica sua; hauendo all'incontro accettato prontamente il gouerno di Spagna, quando niuno, per esser pericoloso, osaua di ricercarlo. E nella stessa maniera Caton maggiore non volle Statue, e desiderò la Censura, per riformare i costumi corrotti della Republica. E ciò à gran ragione vien fatto dal magnanimo; percioche se stimasse l'Honore per l'vtile; sarebbe auaro; e se stimasse l'Honore, perche riponesse il suo fine in esso; si partirebbe dall'honesto. Conuiene dunque al magnanimo il grandissimo Honore; perc' hà grandissima Virtù, e merito; & è honesto, che per premio, & instromento della sua Virtù lo desideri, e poco curi l'vtile, che può essergli congiunto. E benche trauagli principalmente intorno all'Honore; considera nondimeno ancora gli altri beni esterni; posciache la Nobiltà,

le Dignità, le Ricchezze, & altre prosperità sono riputate degne d'Honore, e la Magnanimita per esse maggiormente risplende. Et auuenga che la Virtù fra tutti i beni sia veramente degna d'Honore, e gli altri beni non siano assolutamente buoni, ne honorabili, se non quanto, essendo indirizzati ad essa, le sono d'aiuto, e seruitio; tuttauia colui, il quale hà con la Virtù congiunti i beni esterni, che pur in se ritengono qualche eccellenza; è molto più meriteuole, per esser più atto à giouare, e perciò è più honorabile insieme, di chi la possiede sola. Si porta dunque il magnanimo moderatamente ancora intorno alla Nobiltà, alle Ricchezze, & à gli altri beni esterni, e parimente intorno à i felici, & infelici auuenimenti. E così nella prospera, & auuersa fortuna, nell'vna delle quali gli huomini, che mancano di Virtù, stimandosi scioccamente magnanimi, e degni di grandissimi Honori, diuengono orgogliosi, & insolenti, e nell'altra vili, & abietti; il magnanimo ritiene animo moderato, & inuitto, come quello, che non stimando gran cosa il grande Honore, ch'è grandissimo frà i beni esterni, molto meno stima le Ricchezze, gli Stati, e la buona fortuna, che per l'Honore sono desiderate. Ond'egli si può chiamare disprezzatore, anzi che ammiratore, di così fatti beni. E di qui viene, che per ottener Vittorie, grandezze, e Regni, non vuole mezi dishonesti, e cattiui, e per meglio elegge di restarne senza, che conseguirli per così fatte maniere. Onde non solamente giusto, mà insieme magnanimo fù il proponimento di Fabritio, rifiutando il tradimento offertogli dal Medico d'auuelenar Pirro suo Signore; Magnanima similmente fù la risolutione di Sesto Pompeo, quando hauendo riceuuto à cena sopra la sua naue Ottauio, e M. Antonio, non volle, secondo il consiglio di Menedoro, tagliar' il ponte, sopra il quale erano, & affogarli, disdegnando con mezo brutto l'Imperio de' Romani. E se non hauesse risposto à Menedoro, ch'egli ciò douea fare senza dirglielo; non è dubbio, che cotal'atto sarebbe stato di Magnanimità suprema. Mà mostrando, che da ciò si astennesse per la vergogna del Mondo più, che per l'honesto; l'atto fù certo magnanimo, mà non venne da Magnanimità, non ricusando Pompeo quel benefitio sotto la maschera di Menedoro; ch'alla scoperta egli si vergognò d'accettare. Per la qual cosa possiamo dire, ch'Alfonso primo di Aragona Rè di Napoli si mostrò molto più magnanimo di Sesto; mentre andando ad incontrare la Regina Giouanna, che da gli emuli di lui era accompagnata, rifiutò prontamente il partito propostogli d'imprigionarli, per godere pacificamẽte il Regno.

Delle proprietà del Magnanimo Cap. XVII.

E Per conoscere più particolarmente le proprietà del magnanimo discorriamo dell'attioni, che si possono fare in ciascuna Virtù, ò nelle piu principali in suprema eccellenza. Trattando prima dunque della Temperanza, il magnanimo oltra che stà nella conueneuole mediocrità del bere, e del mangiare, vince ancora (per quanto n'è concesso) la necessità della Natura, sopportando, mentre il richiede l'occasione, non pur senza molestia la molestia (per dir così) della fame, e della sete, mà con piacere ancora. Percioche essendo cotali atti sopra tutti gli altri malageuoli, in così fatto soggetto fanno rilucere maggiormente la Virtù sua; la onde eleggerebbe di concorrere in ciò con gli Sciti, i quali (come scrisse Athia Rè loro à Filippo) erano soliti di combattere contra la sete, e la fame, & abborrirebbe quelle pazze disfide, e proue del bere più del compagno. Nella qual cosa macchiarono grandemente la gloria loro alcuni huomini per altro grandi, come Alcibiade, e Catone il minore, lasciandosi à sozza ebrietà trasportare. E fù perciò anco degno di riso il vanto, che si diede Ciro, trattando con Lacedemonij, con dire, che beuea più vino, e lo sopportaua meglio del fratello, quasi che queste fossero opere di Rè magnanimo, quando egli douea più tosto mostrarsi disposto più del Fratello à sopportar la sete, & astenersi dal Vino. Attione di questa sorte fù pur quella di Mitridate, che propose pretnij à chi più beueua, e mangiaua, e si compiacque d'esser rimaso vittorioso in

così

così fatto contrasto. Per la qual cosa l'atto, che Catone Vticense fece alla presenza dell'essercito, che nell'arene della Libia era assetato, di rouersciare la celata, che piena d'acqua gli veniua porta, per inuitare (come fece in simigliante caso Alessandro) i suoi soldati à sopportare volentieri quel disagio; il magnanimo per la sola Virtù haurebbe fatto, prescriuendosi la medesima astinenza in quella necessità, & insieme in vna lautissima mensa, come il Filosofo Menedemo, il quale a superbissima cena non volle gustare altro, che oliue. Ne già si deue intendere, che spiacciano al magnanimo i lauti conviti, conciosia che li voglia, e stimi, per quanto appartengono al Magnifico; e sono da lui ordinati à quel virtuoso splendore, che la Ciuilità, e l'honesto richiede. Mà quando fossero soggetti di vitiosa crapola, come erano quelli di Cleopatra, e di M. Antonio; sarebbono da lui odiati, e fuggiti; sicome per la verità doueano anco essere fuggiti quei due conuiti fra gli altri d'Alessandro, nell'vno de' quali, seguendo la proposta di Thaide meretrice, comportò, che'l palazzo Reale di Serse fosse abbrugiato; e nell'altro, proponendo premio al maggior beuitore, cagionò, che col vincitore quarant'vn' huomini morirono. E ne' piaceri Venerei il magnanimo si asterrebbe non solo da dishonesti abbracciamenti, come con grandissima lode Alessandro s'astenne dalle merauigliose bellezze delle prigioniere Persiane; mà contenerrebbe anco gli occhi da lasciui sguardi, come disse Pericle verso di Sofocle, che douea fare vn Pretore. E così nel vedere le medesime Persiane il magnanimo non haurebbe detto come Alessandro, che fossero state il dolore de gli occhi. Ne come Antigono si sarebbe da Efeso fuggito, per non rimanere preso dalla smisurata bellezza della Sacerdotessa del Tempio. Mà ritenendo in ciò moderato l'affetto, haurebbe cauato da cotali bellezze, quasi da vaghe pitture, honesto piacere, e non punto di dolore. E se in Senocrate la grauezza dell'età, e del vino non gli legarono i sensi nella battaglia, ch'ebbe contra di lui la meretrice Frine; la sua Temperanza fù veramente da magnanimo. Nell'attioni poi di Fortezza il magnanimo s'esercita in modo, che non entra per ogni cosa, nè spesso in pericolo; conciosiache stimando egli poche cose, per poche anco si mette à rischio. Laonde non si conduce à cacciare Leoni, Cinghiali, nè altre fiere, doue senza gloria alcuna; anzi con dishonore, e danno possa perdere la vita. E di qui l'Ambasciatore Spartano, ch'appresso Alessandro si trattenea; vedendo, ch'egli haueua abbattuto vn Leone di merauigliosa grandezza, à ragione lo motteggiò, quasi ch'auesse voluto combattere dell'Imperio con vna bestia. E per cagione di ciò si potrebbe per auuentura dubitare, se da Senofonte fosse introdotto ragioneuolmente Ciro nella Pedia ad esercitare la caccia di cotali fiere; Percioche pare conueneuole l'astenersi da quegli atti, che possono apportar morte inutile, e vergognosa. Se bene si potrebbe dire, che Senofonte non introduce Ciro come magnanimo, mà come giouinetto generoso, à dare segni di grandezza d'animo intrepido, e di douer fare riuscita mirabile, bramando la caccia di fiere spauenteuoli, alle quali tutta via si cōduce sotto il gouerno del Zio, ò dell'Auo, proueduto con guardia di Soldati eletti per sua sicurezza. Schifa similmente il magnanimo l'ingiuste battaglie con gli huomini, dalle quali può riceuere, come cōtra le bestie, la medesima vergogna, e danno. Onde Augusto schernì saggiamente la disfida di M. Antonio, che lo chiamaua à duello. Mà i suoi pericoli sono principalmente per imprese grandi, e publiche, come nelle guerre per seruitio della Patria; e in queste ancora non entra in ogni fattione, nè ad ogni rischio. Mà come disse Timotheo à gli Ateniesi verso quel Capitano, che si gloriaua d'essere stato ferito, che s'era vergognato nell'Impresa di Samo, dou'era Generale, che gli fosse caduto vicino vn dardo di Catapulta. Così il magnanimo, per essere di suprema bontà, e quasi Capitano generale, si tiene lōtano da ogni pericolo; doue non si tratti di cosa, che l'acquisto, ò la conseruatione d'essa importa più della vita sua. Per la qual cosa auuenga poi, che la causa sia publica, tuttauia non ad ogni picciola scaramuccia entra in bataglia, nè similmente vi si conduce per ira, come Achille, nè per timore della vergogna come Hettore, nè per desiderio d'Honore, ne per Ignoranza, co-

me

me molti Soldati sogliono, mà all'hora v'entra, quando se gli presenta occasione di hone-stissima è bellissima morte, e s'ella può essere in diuerse maniere, per quella specialmente, che sopra tutte è bellissima, & honestissima. La onde riserua la persona sua principalmente a pericolo grande, ch'appartiene al seruitio publico. Percioche s'a picciolo interesse riguardasse, e che da bassa mano potesse venir effettuato; non sarebbe degno oggetto del magnanimo, mouendosi egli solamente per cose grandi, le quali non da volgari, ma solo da huomini di grandissimo valore possono essere conseguite. E ne' grandi interessi del publico riguarda sopra ogn'altro quello della Religione, per essere maggiore di tutti i beni humani. La onde furono attioni magnanime quelle de' Decij, e de' Curtij quando fecero voto di morire per la Patria; percioche conteneuano in se il ben publico, e la Religione, quantunque falsa, non conosciuta nondimeno da loro per tale; e furono atti tanto più virtuosi, e pieni di suprema Fortezza, e Magnanimità, quãto che seguirono senza alcuna speranza di salute. Il magnanimo dunque oltre che non opera mai ne gli atti di Fortezza, se nõ per cagione di pericoli honesti, ricerca ancora, che siano grandi, e tra quelli li grandissimi, & honestissimi sono suoi proprij, & in essi accompagnato da essercito come i Decij, ò solo come Curtio, non teme punto la morte, nè stima la vita, non cedendo nè à Decij, nè à Curtij, nè ad altri d'animo franco. Non perche il suo fine sia in superar coloro, & auanzar la gloria d'essi; mà perche giudica honesto l'essere più intento in simil caso à conseruare la vita de' suoi Cittadini, che la propria. In quella guisa, che Pelopida rispose alla Moglie, che l'essortaua à conseruarsi, dicendo, essere officio di buon Capitano, e Principe l'hauere più cura d'altri, che di se stesso. Discorrendo similmente del magnanimo intorno alla Mansuetudine, egli per poche cose s'adira; percioche dispreZza, e non istima l'offese, che gli vengono fatte, E spesse volte anco se ne scorda; come mostrò Platone verso Dionisio Siracusano, quando questi pregandolo à non dir mal di lui, perche sapeua d'hauerlo grandemente offeso, rispose, che la sua Academia non gli daua tanto agio, che potesse ricordarsi d'esso; conciosiache'l magnanimo, essendo virtuosissimo, si conosca indegno d'ogni offesa, e sappia, che colui, il quale l'ingiuria, nell'offenderlo, se stesso vitupera; Poiche cotale attione lo publica ingiusto, e degno d'infamia. E quando accada, che'l magnanimo venga offeso irragioneuolmente dalla Republica, e dal suo Principe, lo tollera nella medesima maniera con animo generoso, e disdegna d'vsar preghi, & atti humili, non sostenendo l'eccelsa Virtù d'auuilirsi, nè fare indignità; come fù da Socrate manifestato, mentre rifiutando l'oratione di Lisia fatta in sua difesa, che secondo il bisogno presente doueua essere accommodata, disse, ch'all'hora sarebbe stato veramente degno della morte, se si fosse indotto à dirla nell'estreme parti della Scithia. E sì come il magnanimo non cade in viltà, nè in bassezza, quando viene ingiuriato dalla Patria, e da' Superiori; così appagandosi d'honesta giustificatione, non commette impietà, ne fa in ciò risentimento alcuno, anteponendo la riuerenza de' Magistrati, e la tranquillità, e ben publico à se stesso; come fece insieme Aristide, sopportando con animo tranquillo l'ingiuria dell'Ostracismo, e dell'esiglio, e nel suo partire pregando à gli Atheniesi ogni prosperità, e che non venisse mai loro bisogno di ricordarsi di lui. Il contrario di che fece Achille, ch' adirato contra Agamennone pregò ad esso, & à Greci sciagura. E la medesima cagione fà disprezzare anco al magnanimo l'ingiuste accuse, come si vide in P. Rutilio appresso de' Romani, mentre accusato ingiustamente non volle secondo il solito de rei mutar habito, ne porgere prieghi supplicheuoli à' Giudici, disdegnando affatto ogni maniera abietta, e contraria allo splendore della sua vita virtuosa. E il medesimo rispetto fà tenere in niun conto l'indegne ripulse; come fece Catone, quando essendogli negata la Pretura, non diede segno d'alteratione alcuna; onde fù in ciò più magnanimo di Cesare, il quale dicendo alla Madre, mentre era per andare allo squitino del Pontificato, che lo vederebbe quel giorno Pontifice, ouero sbandito, si mostrò molto lontano dal sopportare con animo grande quella ripulsa, quando gli fosse stata data. Et accadendo, che per

interesse

interesse priuato appresso à gli altri il magnanimo si debba dimostrare indegno dell'ingiuria, non si muoue dall'ordinario suo stile d'operare virtuosamente, & eccellentemente; onde lascia le superchierie, e il risentirsi contra l'ingiuria con maggior ingiuria, & abborrisce ogni sorte di vendetta, che sia contraria al viuere Ciuile, & all'honesto. E quando anco sia honesto il vendicarsi, e lo possa fare senz' alcun rispetto; elegge tuttauia per attione più bella il perdonare; e non si contenta di farlo vna sol volta, mà più, e della stessa offesa grande, c'hà riceuuta nella propria persona. Percioche nel publico interesse il magnanimo hà riguardo al benefitio della Republica, non lo scompagnando dall'honesto; e nell'interesse priuato, quanto più egli perdona, e massime hauendo in suo potere l'inimico; ritiene tanto più del diuino. E quando l'ingiuriante continuando nell'insolenza, non volesse rimettersi alla discrettione del Magnanimo, con dargli le douute sodisfattioni; che gli conuenissero; il Magnanimo con tutto ciò non procurerebbe ingiusta vendetta; mà lasciando la cura del ragioneuole castigo al giusto giudice, s'opporrebbe in tal modo all'insolenza sua, che non rimarrebbe offeso, con far conoscere, che non gli mancherebbono forze, ne sapere per ruinarlo; mà che se n'astiene, ò per non far atto ingiusto, ò per non abbassarsi ad oggetto indegno d'essere nobilitato dalla sua mano. Per la qual cosa magnanima fù la sentenza di Cesare, scriuēdo à gli amici di non hauere cauato altro frutto della vittoria ciuile, che d'hauere saluato la vita à molti, à i quali, come à nemici, & à vinti; poteua leuarla. E si potrebbe parimente credere, ch'Augusto hauesse del Magnanimo, quando donò la vita due volte à Cinna, che prima gli haueua guerreggiato contra; e di poi haueа trattato d'ammazzarlo. E massime che di cotale clemenza non ben contento gli diede il Consolato ancora, e d'acerbo nimico, lo dispose ad essergli amico obligatissimo, e fedelissimo. Si potrebbe dico credere, che l'atto d'Augusto verso Cinna fosse da Magnanimità proceduto, come pare; che da molti sia commendato. Nondimeno considerando il fatto, come passò, si vede, che non gli perdonò per Magnanimità; percioche da Seneca è scritto; ch'Augusto hauendo scoperto, che Cinna voleua ammazzarlo, e riuolgendo frà se stesso la strana conditione sua, che l'hauer fatto morir molti insidiatori della sua vita non giouaua à leuar l'ardire ad altri, che ciò non procurassero, e il lasciar impuniti sì graui falli parendogli imprudenza, e il continuar in castigarli crudeltà; fù in così acerba deliberatione consigliato dall'aueduta Liuia sua Moglie, à lasciare il rigore, & appigliarsi alla Clemenza, auisandolo, che per cotale maniera gli farebbe più ageuole l'acquistarsi la gratia delle genti, e conseruarsi in sicurezza, che con lo stile sin all'hora da lui osseruato. Alla qual cosa consentendo l'Imperatore, fece le gratiose dimostrationi verso Cinna, che si sono dette. La onde elle non vennero da Magnanimità; se ben furono attioni magnanime, posciach'egli non l'operò per l'habito della Virtù, mà per assicurare la propria persona con sì fatto mezo. Mà apparue molto più la Magnanimità nell'atto, che fece il medesimo Augusto verso gli Alessandrini suoi ribelli, quando perdonò loro per la bellezza della Città, per la memoria d'Alessandro Magno, che l'haueua edificata; ò per rispetto d'Ario suo amico. E magnanima fù parimente l'attione di Serse verso il Fratello Arimene; percioche venendo Arimene per combattere con Serse del Regno, il Rè mandò Ambasciatori con presenti ad incontrarlo, facendogli sapere, ch'all'hora gli mandaua que' doni, e s'ottenesse il Regno, gli darebbe il primo honore dopò di se, e quello, che gli promise prontamente inanzi la vittoria, gli fù con Real benignità da lui osseruato, quando l'hebbe vinto. E di così fatta lode, fù parimente degno Dromichete Rè de' Geti, perche hauendo rotto, e preso Lissimaco, che per sola cupidigia di regnare l'haueua assalito, accarezzatolo, & ammonitolo à far guerra contra soggetto, da che potesse ritrarre guadagno della vittoria, lo liberò. E magnanima appresso de' Romani fù anco l'attione di Murena, che saluò la vita à Catone Vticense dal furore de' plebei, ch'erano per lapidarlo, con tutto che Catone l'hauesse già accusato; e fosse suo acerbissimo nemico. Il magnanimo dunque nella Mansuetu-

dine hà per suo proprio la Clemenza più, che la Vendetta, e il confondere il nemico col beneficiarlo più, che col distruggerlo, e massime, quando gli è superiore, e l'hà maggiormente in suo potere, come s'è già accennato; percioche quanto il vendicarsi è più in suo potere, tanto più manifesta la grandezza della Virtù sua, nol volendo fare. E ciò fù gloriosamente osseruato da Alessandro verso Tassile gran Rè nell'India, perche gareggiando seco di benificenza, in vece d'vsare il ferro contra di lui, spese molto oro in arricchirlo, & honorarlo. E così mira più il magnanimo, chi l'ama, per beneficarlo, che chi l'odia, per vendicarsi. E quindi Cesare Dittatore si portò da magnanimo; mostrandosi diligente riconoscitore de gli amici, e disprezzatore in ricercare gl'inimici con abbruciare le lettere di Pompeo, che poteuano scoprirglili. Talche possiamo parimente dire, che'l magnanimo è più vago di considerare il merito delle genti, e di ricompensarlo, che il demerito, e di castigarlo. Percioche quello hà dell'eccelso, e questo dell'ordinario. E di qui magnanimo fù Serse, perche scordatosi l'offese riceuute da Temistocle, con real beneficenza honorò il suo valore. E intorno alla Liberalità il Magnanimo non hà il pensiero alle cose, ch'ordinariamente sono necessarie al viuere humano; nè punto se ne trauaglia, ò affligge per esser humili, e basse, e molto sproportionate all'animo suo grande; e non ne ricerca alcuna, se non per accidente; mà è ben pronto in darne ad altri, & à fare benefitio. E si può dire, che sia suo proprio quello, ch'Artaserse dicea conuenire à i Rè, l'accrescere la robba, e non leuarla ad alcuno. E di tal sorte questo è proprio del magnanimo, che'l riceuerne gli par cosa vergognosa, quando però non gli sia dato per riconoscimento della sua Virtù, e per manifestare l'eccellenza, e maggioranza sua. Conciosiach'egli appare perciò come inferiore di chi lo benefica, cosa contra il suo proponimento, che vuole soprastare nell'attioni virtuose, esercitando sempre quelle, che sono più illustri in ogni genere. E quando sia beneficato, ricompensa il benefficio riceuuto con beneficio molto maggiore; poiche in cotale maniera egli rimane superiore, e quasi creditore, obligandosi colui, al quale egli era prima tenuto. E perche ciò non succedeua à Filippo Rè di Macedonia verso Filone, come magnanimo si rammaricaua. Conciosiache Filippo per essere stato accarezzato, & alloggiato da lui, mentr'era hostaggio in Thebe, cercaua con diuersi doni di ricompensargli le cortesie riceuute; nè punto disposto ad accettarli. Talche pareuagli di restargli sempre in obligo, & inferiore di Virtù, e di beneficenza. Et è così proprio del magnanimo il beneficare, e di tal sorte se ne compiace, che pare tenga solamente a cuore i beneficij, c'hà fatto, come testimonij, e veri effetti della Virtù sua, e che con grandissima molestia si riduca nella memoria quelli, c'hà riceuuto e quasi se ne scorda, per essere contrarij alla sua intentione. Ne già si deue intendere, che'l magnanimo sia ingrato; poich'essendo egli grande in ogni Virtù, non patisce alcun difetto, e specialmente perche ricambiando i beneficij con larghissima misura, di necessità, conuiene, che se ne ricordi, e sia grato. Mà diciamo, che occorrendo alle volte nell'attioni del magnanimo riceuere beneficio, e ricambiarlo, e conoscendogli parlare, & vdir parlare di ciò, si compiace da vna parte, e prende diletto nel sentire, e ricordarsi d'hauer fatto beneficio, & essere superiore; e dall'altra non sente bene, che gli sia posto innanzi, ch'egli n'habbia riceuuto, e stia inferiore. E ciò gli è di tanta noia, per esser contrario alla proprietà sua; che come cosa molestissima pare, che cerchi di scordarsela; benche per la verità non se ne scordi, mà brami con larghissimo animo ricambiare il beneficio. E conforme à questo Homero fà, che Theti nel dimandare gratia à Gioue non parla de segnalati beneficij, ch'ella gli haueа fatti. E i Lacedemoni, chiedendo soccorso a gli Atheniesi, ricordarono loro, come a' magnanimi, li beneficij altre volte fatti à gli Spartani, e tacquero quelli, che scambieuolmente haueano riceuuti da essi; auuisandosi, che ciò, com'è corrispondente alla grãdezza, e magnanimità de gli Ateniesi, douess'esser molto atto ad acquistar la gratia loro, e quanto ricercauano. E così s'al magnanimo si rappresentasse occasione, per la quale con egual honestà potesse raccontare i beneficij fatti, e i riceuuti, lasciando i

riceuuti,

riceuuti, direbbe più volentieri i fatti. Perche in quelli gli parrebbe di raccontare de proprij mancamenti, e di rimaner confuso, e in questi d'hauere corrisposto alla Virtù sua; e non già per fumoso vantamento, ma perche l'honesto lo richiederebbe; onde malageuolmente s'indurrebbe à bassezza di supplicare altrui con mettere inanzi i beneficij riceuuti; ma farebbe, come Scipione il maggiore, che chiamato in giudicio comparue con la corona Trionfale, e in vece di giustificare la causa sua, e raccommandarsi suppliche uolmente, raccontando i fauori, e gratie già ottenute dalla patria, salito in pulpito, ad alta voce, riuolto al Popolo Romano, disse; In così fatto giorno io sforzai la superba Cartagine ad accettare le vostre leggi; onde è ragioneuole, che veniate meco in Campidoglio à ringratiarne gli Dei. E nel magnanimo tanta è la prontezza del beneficare, che non aspetta d'esserne ricercato, ma inuita le persone à riceuere da lui beneficij. E quando gli viene chiesta dall'amico cosa di guadagno, ma ingiusta; elegge per meglio donargli del suo, che di concederla; perche compiacendo all'amico, e beneficiandolo, non contrauiene insieme alla Giustitia. E di maniera simigliante operò Artaserse verso di Satibarzano suo cameriere; perche dimandandogli costui vna gratia irragioneuole, il Rè inteso, ch'era à fine di guadagno, gli donò de' proprij dànari il valore di quello, che desideraua. E in ogni genere di cose operando sempre con la maggior eccellenza, che in esso possa esser desiderata, cagiona, che nel dispensare la robba cerca sempre d'operar, come magnifico, e non come semplice liberale. E nella Magnificenza ancora è magnificentissimo, esercitando cotale Virtù, come tutte l'altre, con quella maggiore esquisitezza, che si possa. Ond'egli è più vago di possedere cose rappresentanti bellezza, e merauiglia, che apportatrici d'vtile, e di frutto, contrario al proponimento di Catone maggiore, che rifiutando le magnifiche, volea le fruttuose. Nel trattare con le genti co' grandi vuole essere grandissimo nelle cose gloriose, & honeste, e s'inalza; non comportando d'essere loro inferiore. E con quelli, che sono in istato mediocre, ò humile, s'abbassa, e si fà eguale. Conciosiache il vincere questi sia di poca fatica, e di niuna gloria, ma il superare quelli apporti grandissimo honore corrispondente alla molta difficoltà, che vi si troua. E così Alessandro non comportò la grandezza di Dario, & accarezzando, & humiliandosi all'humiltà di Diogene, si mostrò magnanimo. Stima similmente la verità sopra l'opinione, & antepone l'essenza non conosciuta alla semplice apparenza delle cose buone; posciache in quella consiste la bellezza, e grandezza della Virtù, & in questa nò. Et Agesilao fù in simigliante caso più magnanimo d'Alessandro; percioche vietò, che dopo la sua morte non gli fossero dirizzate Statue, nè Imagini, acquetādosi all'operationi virtuose, c'haueua fatte: doue Alessandro, ritornando da gli vltimi confini dell'Asia, lasciò in quelle parti per tutto, (come racconta Plutarco) dell'arme maggiori, de' freni più graui, e delle mangiatoie de' Caualli più alte dell'vsato, per magnificare, e rendere merauigliose con bugie così fatte le sue imprese, e il suo nome. Per la qual cosa il magnanimo, essendo nemico delle bugie, fugge ogni simulatione, e dissimulatione, e parla liberamente, eccetto però quando gli accade trattare con la moltitudine sciocca, doue per beneficio publico, come Medico nella maniera, che dice Platone, gli conuenga dissimulare, mostrando di non conoscere il poco giudicio d'essa, mentre erra, e da quella non è riconosciuto il merito della Virtù di lui. E di questa sorte fù l'atto di Pedaretto, poiche non hauendo ottenuto nella Patria per il poco giuditio de' Cittadini suoi d'essere nel magistrato de i trecento, ridendo, e dissimulando l'ingiuria disse a chi gli chiedeua la cagione del suo riso, di rallegrarsi, che la Republica hauesse 300. huomini di maggior Virtù di lui. Clearco vedendo le sue genti solleuate, e disposte à ritornare à Casa con abbandonare Ciro, al cui seruitio volea ritenerle, dissimulando similmente il mancamento loro, e fingendo anco di volere più tosto seguire la volontà d'essi, che sodisfare all'obligo, che tenea con Ciro, le dispose ageuolmente alla sua voglia. E per la medesima cagione Licurgo disse la bugia alla Cognata. Percioch'essendo morto Polidette suo marito, Rè de gli Spartani, e fratello d'esso, la don-

na, ch'era rimasa grauida, desiderosa di regnare, e d'acquistar la gratia di Licurgo, perche la pigliasse per moglie, gli offerse di far morire la creatura, acciò che diuenisse libero Re; onde Licurgo le diede intentione di contentarsene, quando hauesse partorito, vietandole in tanto per non offendere se stessa le medicine per sconciarsi, dicendo, c'hauerebbe fatto subito morire quello, che fosse nato di lei. Per così fatte simulationi dico saluò Licurgo dall'empie mani della madre il fanciullo, che poi nacque. Mà per altro rispetto il magnanimo non si serue mai della simulatione, e l'è nemicissimo. E se quello, ch'è contrario alla Magnanimità, disconuiene insieme alla grandezza reale; non si potrà dire, che sia degno di Rè il prouerbio usato da Sigismondo Imperatore, che l'huomo, il quale non sà simulare, non sappia regnare. E così il magnanimo perch'è amatore della verità, & è di giudicio grandissimo, e di grandissima Virtù, ama, & odia coloro, che meritano veramente d'esser amati, & odiati; onde ama, & odia ancora alla scoperta; perche se ciò facesse celatamente; mostrarebbe di far cosa sconueneuole, ò d'esser timido, e vile, mancamenti, che non possono cadere nell'animo grande. Il magnanimo ancora non si compiace di viuere à voglia d'altri, che de gli amici; conciosiache l'accommodarsi al volere altrui contra il proprio gusto contenga in se, non sò che di bugia, e di seruile, come mostrano gli adulatori, che viuendo, e trasformandosi secondo gli animi altrui, sono del continuo serui. E benche il magnanimo ami la verità; nondimeno non ragiona d'ordinario de' fatti suoi, e del suo merito, e molto meno si magnifica. E percio Cesare diede saggio d'essere veramente magnanimo, scriuendo con infinita modestia l'attioni, che con marauigliose lode sono da gli altri celebrate, e superò di gran lunga Catone il maggiore, il quale secondo Plutarco s'attribuiua il primo luogo in ogni sorte di Virtù. E sì come il magnanimo non parla del proprio valore, così non cerca insieme d'essere lodato; Poiche l'affettare la lode è segno di non meritarla, non s'acquistando l'huomo nella semplice bellezza della sua attione, e nell'honesto proprio del virtuoso. E intorno alle lodi, & à i biasmi altrui egli similmente non s'affatica d'ordinario. Non s'affatica intorno alle lodi non perche egli non riconosca prontamente con ogni atto di Giustitia il merito altrui; mà non si trauaglia in lodare; in quanto che il lodatore pare, che mostri non sò che di marauiglia; che non cade nel Magnanimo, non riputando in questa vita oggetto alcuno così grande, e nuouo, che possa indurlo a merauigliarsi. E il biasimare hà poi del detrattore, e dell'inuido, dalla qual cosa egli è lontanissimo; perche confidandosi nella propria Virtù, non si fonda sopra il demerito altrui. Laonde egli non s'induce mai à dir male d'alcuno, nè anco del nemico; se non è forzato dalla necessità del difendersi dalle calunnie d'esso, e dalle sue ingiurie, con iscoprire la maluagità di lui. E non solo è nemico del biasimare altrui; mà non tolera meno, ch'altri da lui dependente morda i nemici suoi; poiche'l comportare le maledicenze, potendole vietare, è vn farle, & hà del maligno. Onde fù atto di Magnanimità quel di Mennone Capitano di Dario, che sentendo vn' Soldato dir male d'Alessandro, adiratosene lo ferì, dicendogli d'hauerlo assoldato, acciò ch'adoperasse la lancia, e non la lingua contra di lui. E ben vero, che in alcuni casi il magnanimo non solo loda gli amici, mà gl'inimici ancora; & all'hora massimamente, quando appare, che non viene da necessità, nè da proprio interesse con disegno d'acquistar la beneuolenza del nemico; mà si fà per solleuare la Giustitia con impedire l'ingiusta oppressione d'esso, la qual col solo tacere del magnanimo gli succederebbe. E tale fù l'atto di Tiberio Gracco Tribuno della Plebe, perche vedendo Scipione Asiatico perseguitato malignamente dai Pretori, & abbandonato dal soccorso de gli altri Tribuni suoi Colleghi, à i quali haueua appellato, dopo hauer giurato prima di non essersi riconciliato co' Fratelli Scipioni, de' quali era nemico, lodando l'Asiatico, vietò, che non andasse prigione, come i Pretori haueano commandato. E tanto eccellente si troua l'habito del magnanimo, che fin co gli atti communi dell'andare, e del parlare rappresenta dignità, e decoro. Percioche hà il moto tardo, la voce graue, e bassa, e il parlare riposato; qualità corrispondenti al fari-

car,

car, com'egli fà, per poche cose, & allo stimarne poche: Percioche s'vsasse velocità nel moto, e nelle parole; si mostrarebbe affannato per molte facende, e di stimarle molto. Oltra che la velocità del moto, e del parlare alterato scuopre anco la turbatione de gli affetti; la qual cosa non è nel magnanimo, hauendoli regolati. E cotali mouimenti d'ordinario conuengono al magnanimo. Perche quando l'honesto ricerca, ch'egli habbia da combattere, ò in altra maniera da trauagliare, vsa ogni celerità, e prestezza con la voce, e co' gesti, & è tutto ardore, percioche non lascia atto alcuno, nel quale possa inanimare gli amici, & aiutarli, e spauentar gli inimici, e dissiparli. Contiene dunque questa Virtù la bellezza, ch'in tutte l'altre si ritroua; e si come il più perfetto miele vien colto dalle pecchie sopra le più eccellenti herbe; così è da dire, che la Magnanimità venga prodotta dalle più belle attioni, che da tutte l'altre Virtù si possano raccorre; onde chi cotale habito possiede, può tener certo di possedere la più pretiosa gemma, che sia nella corona delle Virtù morali. Talche 'l magnanimo misurando i meriti ordinarij delle genti in suo paragone, può disprezzarli, non con disprezzo ingiurioso, perche nel magnanimo non cade imperfettione; mà con nò riputarli degni di fermarsi in essi, e da imitargli. E come la Magnanimità contiene in se la perfettione, e l'eccellenza di tutte l'altre Virtù, così è più di tutte l'altre ancora malageuole da esser' ottenuta; e però ritrouaremo nella maggiore parte de' valent'huomini, che comunemente sono stati riputati maggiori, difetti segnalati, & incompatibili con essa.

De gli estremi dell Magnanimità. Cap. XVIII.

TAle dunque è la Magnanimità, e gli estremi, fra' quali è riposta sono, la Pusillanimità, e la Tumidezza, e coloro, che cadono in essi, non sono maluagi; conciosiache essi non nuocono ad alcuno, mà tuttauia errano, e si partono dalla Virtù; e così il pusillanimo, come il tumido, non conosce se stesso. E dalla banda del pusillanimo l'ignoranza del non conoscere sè, fà, che riputandosi indegno di quei beni, che veramente meritarebbe, scioccamente se ne priua; percioche se conoscesse il proprio merito, conoscerebbe insieme, che le cose, che se gli conuengono, sono buone, e le desiderebbe, e s'affaticherebbe per conseguirle; poiche ciascun' huomo di giuditio suole desiderare le cose, che merita; e in così fatta maniera sarebbe gioueuole, e d'ornamento à se stesso, & à gli altri; doue à se stesso, & à gli altri viue otioso, & oscuro. E gli huomini così fatti non sono tali per pazzia, mà per negligenza più tosto, e per fredezza; talche l'opinione, c'hanno di meritar poco, li fà ogn'hora peggiori; poiche tenendoli lontani dall'opere belle, & honeste, non possono acquistare la Virtù; e confermandosi maggiormente nella loro freddezza, vengono per conseguente priui de' beni esterni, della riputatione, dell'Honore, e delle dignità, istrumenti principali della vita Ciuile. I tumidi errano parimente, come s'è detto, in non conoscere; mà la boria loro gli spinge à tentare imprese grandi, & honorate; e perche non possono per la verità imitare il magnanimo, mancando in essi la Virtù, & il merito interno; si sforzano di farlo con l'apparenze, e con gli atti estrinseci. E così vestono sontuoso, stanno sul graue, e facendo spesso importuna mostra delle loro ricchezze, e grandezze, non cessano mai di magnificarle, giudicando per cotal via di meritar Honore. Et ancorache non riescano poi nell'imprese, nelle quali si mettono, sono tuttauia più gioueuoli, ò manco dannosi al publico del pusillanimo. La onde la Tumidezza vien' ad essere men contraria dell'altro estremo alla Magnanimità, si per questo rispetto, com' anco perche gli huomini più spesso cadono nella Pusillanimità, che nella Tumidezza. E quantunque per lo naturale desiderio, che si scorge ne gli huomini, di soprastare, & auanzare l'vn l'altro pare, che più volte si trabocchi nella Superbia, e per conseguente nella Tumidezza, che nell'Humiltà; è nondimeno d'auuertire, ch'egli non è l'istesso l'essere superbo, e l'essere tumido, come non è il medesimo l'esser humile, e pusillanimo.

nimo. Percioche può la persona esser superba, & auara, mà tumida, & auara nò; conciosia che'l tumido stando sù l'apparenza, faccia spese grandi, & ecceda anzi nella Prodigalità, che cada nell'Auaritia. Parimente l'Humiltà non è l'istesso, che la Pusillanimità; poiche l'Humiltà è Virtù Christiana, e specie di Magnanimità rifiutando volontariamente le cose, che conosce conuenirle, non per freddezza, mà per disprezzo di cotali honori; e simile à questa fù forse quella di Diogene, che non curaua i fauori, e le gratie d'Alessandro, mà la Pusillanimità è vna bassezza d'animo congiunta con dapocaggine, da che nasce biasimeuole pigritia, alla quale è più inclinata la Natura humana, che all'opera di cose grandi, come ricerca la Tumidezza per essere più difficile; là onde la Pusillanimità, rendendo l'huomo di ciuile quasi saluatico, e di gioueuole inutile col cessare, & astenersi dalle belle opere per disidarsi di se stesso, fà, ch'egli declina continuamente al peggio; e non operando, si può dire, che vada perdendo gli habiti buoni, ò si confermi ne' vitij. Doue il tumido benche prometta di se stesso più, che non vuole, nondimeno col metterſi spesso à grandi imprese, può à poco à poco temperando, e rimettendo la sua ostentatione, ridursi alla Magnanimità. Et auuenga che sia stato presupposto da noi, che si troui bontà nel pusillanimo; dicendo, ch'egli si reputa indegno di quei beni, de' quali sarebbe veramente degno, & hora affermando, ch'egli è peggiore del tumido, pare, che si presupponga il contrario, perch'essendo peggiore dell'altro estremo, nel quale non è merito, nè bontà degna d'Honore, molto manco può esserne in esso; auuenga dico, c'habbiamo detto cotali cose; nondimeno non patiscono contradittione alcuna, nè da ciò segue alcuno inconueniente. Percioche non è sconueneuole che'l pusillanimo paragonato, come non operante, col tumido, & in quanto hà ben maggior di lui, & è degno d'Honore, se ben non se ne reputa degno, sia miglior del medesimo tumido; considerato poi in rispetto delle sue operationi, che non vengono da quella parte, per la quale merita, e non le corrispondono, mà nascono da pigritia, e dapocaggine, sia peggiore; poiche non operando, come ricerca la dignità sua, si rende inutile; o spegnendo la Virtù sua, si scosta nel suo operare molto più dalla Magnanimità del tumido, il quale benche si metta in cose, che eccedono il suo potere, non opera affatto inutilmente, anzi si dispone alla Virtù, della quale manca. Talche il pusillanimo operante in quanto tale è sempre peggiore del tumido, se ben come possessore d'alcuna eccellenza maggiore del tumido quantunque quasi morta, non è inconueniente, che possa essere miglior di lui. E di questa maniera l'ignominia del pusillanimo lo dispone à perder la bontà sua, & à smorzarla, & ad acquistar il Vitio. E quella del tumido lo dispone (se ben per accidente) à lasciar il Vitio, & à conseguir la Virtù.

Come si possa acquistare la Magnanimità. Cap. XVIII.

VEdiam hora, come s'acquisti le Magnanimità. E già dunque conchiuso, ch'ella presuppone tutte le Virtù, e che'l volere esser magnanimo senza Virtù è cosa sciocca, & impossibile. Et insieme s'è chiarito, ch'ella consiste nel far le più eccellenti attioni, che in ciascun genere possano cadere; la onde se troueremo, in qual guisa ciò si ponga ad effetto, rimarrà adempito il nostro proponimento. È adunque da considerare, che'l fine honesto del virtuoso, quasi come il Berzaglio dell'Arciere, può hauere alcuna latitudine, come hora vedremo. E similmente i mezzi buoni da conduruisi, & i modi possono ritenere maggior, e minore eccellenza; la onde, come fra gli arcieri quello, che colpisce nel Capo dell'vccello, è più raro di quello, che colpisce nell'ala, auuenga che ambidue facciano preda dell'vccello; e similmente quello è poi di gran lunga più eccellente, che lo ferisce nel capo non solo, quando è fermo, mà mentre vola, e non solo con la freccia, e con l'arco, mà co' la pietra, e con la mano; così quelle attioni virtuose sono frà tutte

l'altre

l'altre magnanime, ch'ottengono la suprema bellezza in ciascun genere col modo, e mezzo fra gli altri più raro, e più merauiglioso. E come l'honesto in ciascun genere possa hauere ampiezza, e riceuer più splendore da vna parte, che dall'altra, si farà chiaro, riguardando alcune attioni, che sotto vna medesima Virtù si possono ridurre; come quelle di Coruino, di Torquato, d'Horatio, di Curtio, e di Camillo, & insieme quelle di Manlio, e di Bruto, che cacciò i Tarquinij, la battaglia dunque, c'hebbero Torquato, e Coruino contra gli orgogliosi sfidatori Francesi, furono attioni magnanime, perche essendo [illegible] indirizzate al seruitio della Republica, furono per fine il più nobile, che si potesse desiderare. Et essendo state esercitate con grandissimo pericolo, passarono con mezo malageuole; ond' anco apparuero con splendore grandissimo; della stessa conditione fù quella d'Horatio contra l'esercito di Porsenna, in quanto hebbe per fine il seruitio publico, e l'ottenne parimente col valore, e col pericolo della propria persona. Mà nel restante auanzò grandemente la gloria di Coruino, e di Torquato; percioche quelle mirarono la sola gloria del nome Romano, che da gli arditi Francesi non fosse macchiata, mà Horatio combatiè per la salute publica, che insieme racchiudeua l'Honore; e non contra vn solo, mà contra tutto l'esercito nemico, obligandosi ad vn' sol passo. Mà Curtio, che si precipitò nella voragine, si come nel fine del seruitio publico non fù ad Horatio inferiore, così nel modo di gran lunga gli fù superiore di gloria. Perche seruendosi del mezo, come Horatio, dalla propria persona, lo fece con maniera, che gli doueua apportare la certa morte. E l'impresa di Camillo, e la sua vittoria contra i Francesi, c'haueano presa Roma, benche similmente hauesse il fine della salute publica, fù nondimeno più gloriosa anco di quella d'Horatio; percioche Horatio difendendo il Ponte, combattè per la salute della Patria, la quale in modo alcuno non era disperata, & auuenga che i nemici l'hauessero preso, non perciò Roma rimaneua oppressa, mà infiniti erano per difenderla, auuenga che con grandissimo suantaggio. Mà Camillo combattè per ricuperare la patria, e la salute della Republica poco meno, che spenta, onde fù anco chiamato Romolo secondo. Nella medesima guisa la Giustitia di Manlio contra il Figliuolo, hauendo per fine l'vbbidienza, e la conseruatione della disciplina militare, mirò il ben publico. E Bruto riguardò parimente il medesimo fine, quando sententiò i duoi Figliuoli à morte; mà di gran longa trapassò d'eccellenza l'attione di Manlio, e di tanto, quanto la perdita di duoi Figliuoli è il doppio maggiore di quella d'vn solo; & il fine non fù per vna sola parte, mà per l'intera salute della Republica, la quale per mancamento loro era per rimanere oppressa da Tiranni. Quì dunque apparue nel genere della Fortezza, e della Giustitia nello stesso fine dell'honesto, e del benefitio publico, e ne' mezi, e ne' modi diuersità di bellezza, d'eccellenza; & il medesimo si potrebbe discorrere in tutte l'altre Virtù. Per la qual cosa l'habito della Magnanimità si conseguirà con proporsi fini in ciascun genere sublimi, e con procurarli co' mezi, e maniere straordinarie, ò con esercitar cotali attioni meglio di tutti gl' altri virtuosi, ò della maggior parte. E in conclusione per le stesse cagioni, per le quali nell' arti, e nelle facoltà gli huomini diuengono di chiara fama; per le medesime nell' attioni virtuose si può acquistare la Magnanimità. Et à fine che ciò meglio si comprenda, considereremo breuemente, che Eudosso, & Archita ottennero gloria grandissima per l'inuentione delle machine militari, & Archimede per hauer' accresciuta l'inuetione, & esercitatala con modi più merauigliosi, come da Plutarco si caua nella vita di Marcello. Fù parimente glorioso appresso de' Romani Gneo Duilio per l'inuentioni de' Corui, co' quali fermò, e vinse l'Armata nemica de' Cartaginesi. E Fabio Massimo per lo nuouo e sicuro modo di campeggiare contra Annibale, e Marcello per l'insolita diligenza di ferirlo, meritarono d'esser chiamati l'vno scudo, e l'altro spada del Popolo Romano. Et appresso de' Greci hauendo Demetrio trouato instrumēti ageuoli da espugnare le Città, riportò nome di Poliorcete, come anco per lo medesimo rispetto. Lautrech fù alla memoria de' nostri Padri degno del medesimo

mo nome d'espugnatore di Città (come racconta il Giouio) e Pietro Nauarro, per hauere felicemente introdotto l'vso delle mine, e Prospero Colonna per lo campeggiare sicuro furono segnalati, & illustri. E nel presente tempo, oltra gli altri rispetti di singolar valore, veggiamo celebre il nome d'Alessandro Farnese Duca di Parma per lo nuouo modo, col quale hà assediata, e presa Anuersa, hauendole impedito il passo della riuiera, impresa non mai sentita, e per lo innanzi giudicata impossibile. E tanto sia detto della Magnanimità, e del modo d'acquistarla.

DELLE MORALI

DEL SIGNOR
FABIO ALBERGATI
LIBRO QVINTO.

Della Cortesia. Cap. I.

Iscorriamo hora secondo l'ordine da noi proposto della Cortesia, Affabilità, Piaceuolezza, Veracità, Vrbanità, & Accuratezza; le quali, benche non siano di quell'eccellenza, e nobiltà, di c'habbiam veduto l'altre Virtù da noi raccontate; tuttauia sono in maniera necessarie al commercio, che l'huomo, il quale ne venisse priuo, con tutto che per lo restante fosse da bene, e virtuoso; haurebbe più sembiante di saluatico, che di Ciuile: Onde veggiamo coloro, che d'esse ritengono alcun' ombra, essere spesse volte molto più accetti, e grati in trattare con le genti, di molt' altri, che di maggior Virtù essendo adorni, mancano d'esso. Percioche come le pitture, benche con grande maestria dipinte, ricercano, per essere di compiuto diletto à riguardanti, la vaghezza de' colori; così le Virtù Morali da noi descritte per intiero ornamento richieggono la compagnia di quelle, c'habbiamo hora dette, rendendo elle l'huomo al tutto trattabile, e gentile. Venendo dunque prima alla Cortesia, dico, che nell'accoglienze, e nei riceuimenti, ch' ancora Cerimonie sono dette, nel parlar, e rispondere, per quanto à cotali riceuimenti appartiene, alcuni sono lodati, & alcun' altri biasimati; onde si vede, ch' intorno à così fatto soggetto si ritroua la Virtù, e'l Vitio. Sono biasimati coloro, che nell'eccesso, e nel difetto peccano. E nell'eccesso pecca, chi in così fatti riceuimenti, che sono spetie d' Honore, non sà nè dare altrui, nè pigliare per se quello, che conuiene. E così quando incontra alcuno, se ben è suo inferiore, con ostinata risolutione lo vuole far precedere; e non volendo esso consentirui, proua di sforzarlo à pigliar quell' Honore, che non gli conuiene. Questi ritrouandosi parimente accompagnato nell'vscire d'alcun luogo, ò nell'entrarui, auuenga che sia in compagnia dolce, e domestica, e doue non si troui superiore à lui, e ch' indifferentemente senza scropolo niuno d'esser meno pregiati, fossero tutti per entrare, ò per vscire, come portasse il caso; egli accostandosi alla porta, vuole, che gli altri prima passino;

no; e ricusando essi di farlo, ne fà maggiormente instanza; nè indi, come Cauallo adombrato, e restio, è possibile leuarlo; se tutti prima di lui non passano. E questi suoi complimenti accompagna per ordinario con tanti inchini, torcimenti, e piegamenti di vita; che 'l vederli non è meno insopportabile di quello, che sia oltra modo ridicolo. E nel suo parlare altro non s'ode, che V. S. è mio Padrone, io le son seruitore, e schiauo; e se 'l compagno pur con termine di Cortesia risponde; esso replica, e non mette mai fine alle vanissime sue Cerimonie, se non col silentio dell'amico, che gli ceda, e gli lasci riportare così bella palma. E ritrouandosi similmente à nobile conuito, non vuole in niuna maniera andare al suo disegnato, e conueneuol luogo, quantunque il padrone, e gli altri conuitati più volte ne lo preghino; ma sempre ritirandosi, e torcendosi, con dire, e replicare à gli altri le SS. Vostre sedano prima, e s'accommodino, ch'io poi verrò; altrimente mi perdonino, che non farò mai questo errore; cagiona impedimento, e mette ogni cosa in confusione, tirando gli occhi di tutti i circostanti alle sue sciochezze. Nel difetto poi peccano coloro, che nel riceuere le genti, e massime gli eguali, & amici, ò di poco superiori, non vogliono mai esser primi à salutarli, nè à riconoscerli, e salutati che sono da loro, non gli rispondono, ò lo fanno con saluatichezza; & offertili i primi luoghi, senza render gratia, li pigliano; e siano, in che compagnia si voglia, non mirano, chi di maggiore merito di loro si ritroui; ma come banderari, ò per dir meglio come Capitani inanzi à tutti baldanzosi si spingono, auuenga che i compagni siano eguali, & anco di maggiore conditione d'essi, nè tutti per auuentura siano loro domestici, e famigliari. Nel parlar poi s'altri per V. S. tratta loro; eglino di voi rispondono; e se l'amico dice di baciare la mano ad essi; ò taciono, ò con dozzinale, e plebeo saluto lo risalutano, con dire, son vostro; ouero à Dio. E s'alcuno s'offerisce loro; essi, quasi che l'amico per obligo lo faccia, non lo ringratiano; e conducendosi à ritrouo honorato, sel compagno si dirizza in piedi per honorarli; eglino senza motto alcuno lo comportano; & indiscretamente si mettono à sedere, non aspettando, che l'amico faccia il medesimo, & à ciò non l'inuitano. E bene spesso anco pigliano il luogo, che dal compagno per cortesia ad essi è offerto, non mirando al discommodo di lui; nè alla buona creanza. Et accadendo, che nella loro conuersatione sopragiungano altri; non si muouono nè con parole, nè con fatti per riceuerli. In maniera che non solo non accarezzano, e non ricambiano le genti con le Cortesie, che si conuengono; ma con dimostrationi di questa sorte scortesi, e dispettose danno quasi segno di sprezzarle, e di non tenerne conto. Colui dunque, che nell'eccesso pecca, diremo Affettato, e chi nel difetto trabocca, scortese, & anco Villano si potrà chiamare; e la mediocrità, che frà questi due Vitij risiede, sarà detta Cortesia; si perche questa Virtù è opposta alla Discortesia; com'anco perche cotal nome pare, che significhi quella estensione, & allegrezza di cuore, ch'è consoguente al Virtuoso, in riceuere, & accogliere conueneuolmente le genti meriteuoli. Aggiungo, che cotal nome pare, che sia venuto dalle Corti di grandissimi Principi, e ch'in esse sia attribuito propriamente à coloro; che ne gli atti dell'accoglienze sono compiti, & eccellenti, e che sia propria virtù della Corte. Et è ben chiaro, che nell'età passate, solendo le Città libere d'Italia nelle publiche feste inuitare i vicini; diceano di tener Corte. E perche riceueano in quelle occasioni i forastieri, che concorreano con ogni sorte d'accoglienze, quindi à gratiosi riceuimenti fù dato il nome di Cortesia. Colui dunque, il quale possederà questa Virtù, saprà nella conuersatione vsar quelle accoglienze con fatti, e con parole, distinguendo, e facendo differenti i meriti delle persone, con dare in ciò ad esse principalmente, e pigliare secondariamente per sè quella parte, che ricerca la retta ragione; e sarà detto cortese, e potrebbe esser chiamato anche cerimonioso. Mà perche le cerimonie conuengono propriamente à sacrificij, & à gli honori diuini; e da essi sono trasportate all'accoglienze, mancando loro il proprio nome; direm più tosto cortese, che cerimonioso. E specialmente per essere il cerimonioso preso molte volte ancora per l'affettato. E benche 'l nome di Cortesia si stenda alla Liberalità;

& i liberali siano communemente chiamati cortesi, nondimeno è più propria delle cerimonie, che de gli atti della Liberalità. Percioche il liberale può donare, senza fare non solo accoglienza alcuna, mà senza anco che si sappia, ch'egli habbia donato; mà le diceuoli accoglienze, e cerimonie non si trouano mai disgiunte dalla Cortesia. E questa Virtù della Cortesia non è la stessa cosa, ch'è la buona creanza; perche la buona creanza stà in tutti i costumi, e si manifesta in tutte le Virtù, mà la Cortesia è solamente nell'accoglienze, e nelle cerimonie. E ben vero, che quantunque la creanza si stenda à tutte le Virtù, nondimeno perche si manifesta molto più ne gli atti communi, e nella conuersatione; l'huomo, il quale non è cortese, affabile, e piaceuole, e manca in alcune di cotali Virtù, pare che sia più propriamente detto mal creato; che quando è priuo di qualch'vna di quelle, ch'ordinariamente non sogliamo esercitare nel commercio, come della Temperanza, & della Fortezza. Ne mi è nuouo ancora, che'l nome di cortesia è preso da alcuni per beneficenza, è pare eccesso anco di Benignità, dando altrui senza essere tenuto, ò più di quello, à che si è tenuto; mà non è propriamente beneficenza, nè così fatto eccesso; percioche gl'atti di benificenza abbracciano tutte le sorti di beneficij, che si possano fare altrui anco senza obligo alcuno, e sono più proprij della Magnanimità, e dell'Amicitia, che della Cortesia, ch'è propriamente delle cerimonie, con le quali siamo tenuti à riconoscer gli altri. Onde alcuno può essere benefico, e non cortese, & alcun'altro cortese, e non benefico. Questa Virtù hà parimente simiglianza con la Modestia; mà non è tuttauia la stessa cosa, ch'è la Modestia. Percioche la Modesta, in quanto trauaglia intorno à gli ordinarij Honori, si può dire, che consideri l'accoglienze, & i riceuimenti. Nondimeno oltra ch'ella si stende à tutti gli ordinarij honori, abbraccia le dignità, e i gradi, che si possono nella Republica conseguire; cosa, che non appartiene alla Cortesia. Di più l'accoglienze, e le cerimonie sono diuersamente considerate dalla Modestia, e dalla Cortesia; percioche la Modestia consiste in desiderare quegli ordinarij Honori, di che la persona è meriteuole, non considera le persone de gli altri, se non quanto concorrono in ciò à dar più, ò meno di quello, che le conuiene; mà la Cortesia, e'l cortese riguarda gli altri, e se stesso insieme; gli altri primieramente, per accoglierli con le diceuoli cerimonie, e se stesso secondariamente, in quanto ammette verso se i medesimi atti nè più, nè meno di quello, che conuiene. E così benche la Cortesia primieramente, e propriamente riguardi i riceuimenti, che si fanno altrui; non lascia tuttauia di considerar poi anco quelli, che vengono fatti alla propria persona; onde accetta i proportionati ad essa, allegrandosene, come conuiene, e rifiuta gli eccessiui. Similmente delle scortesie, che gli vengono fatte, e dell'essere fraudato delle conuenienti accoglienze si duole, mà moderatamente, e lo sopporta, come ricerca la retta Ragione. E molto più gli pesa, quando gli è accaduto di non hauer riceuuto alcuno, come conueniua, che quando verso lui non siano state esercitate le cerimonie, che gli si côueniuano, percioche questo nasce da difetto altrui, e quello dal suo. E di qui il cortese mira (come s'è detto) principalmente al fare, e non al riceuere le cerimonie, e nel fare apparisce maggiormente la perfettione sua, che nel riceuere; come dicemmo ancora, parlando della Liberalità. E con diuersa maniera procede in ciò con gli Amici, e domestici, e con gli strani, e forastieri, e ne' luoghi publici, e ne priuati, serbando tuttauia con ogn'vno, & in ogni luogo i termini ragioneuoli conforme all'honesto. E perche con questa Virtù accogliendo le genti, si dà segno di stimarle, e d'amarle; quindi se ben'ella è per auuentura di minore eccellenza di quant'altre Virtù habbiamo fin quì vedute, nondimeno perche le persone si compiacciono molto più di sentirsi stimare, & honorare, che di vedere altri degni d'essere stimati, & honorati; il cortese appresso alle genti è più amabile d'ordinario del forte, e del temperante, e così molti, che in questa Virtù sono eccellenti, rimangono spesse volte di gran lunga superiori à coloro che d'essa sono priui in tutto, ò in parte, auuenga che siano ornati di doti maggiori. E massimamente perche'l forte, e'l temperante sono propriamente amati per operare secondo

do le Virtù loro, che del continuo non si esercitano; doue l'attioni del cortese, impiegandosi intorno alle cerimonie, entra (si può dire) in tutti gli atti della nostra vita, c'habbiamo communi con gli altri. La Cortesia dunque essendo principio all'acquisto della beneuolenza delle genti, possiamo dire, che serua al Morale nel commercio nella guisa del Proemio all'Oratione appresso à i Giudici, e le gratiose ricercate de' Musici appresso à gli ascoltanti, per acquistarsi l'attentione, e la beneuolenza. E specialmente che'l cortese accarezzando, & honorando gli altri, quanto conuiene, dà segno di Giustitia, la quale per essere cagione della conseruatione di tutte le compagnie, rende amabili coloro, che mostrano di possederla. A questa Virtù è più contratraria la Discortesia per essere peggiore, che non è l'Affettatione; conciosiache l'attioni di quella s'accostino all' Ingiuria, dalla qual cosa è l'Affettatione lontana, peccando nell'honorare souerchio.

Dell'Affettato Cap. II.

CONsideriamo hora, come l'affettato, e lo scortese debbano fuggire i Vitij loro, e per conseguente in qual maniera possano acquistare l'habito della Cortesia. E prima diciamo dell'Affettatione, e cerchiamo particolarmente le sue spetie, per ritrouar loro più ageuolmente gli opportuni rimedij. Coloro dunque, ch'eccedono in riceuere con sconueneuoli cerimonie le genti, possono farlo à qualche fine, e anche senza fine alcuno; se nõ operano per fine alcuno, mà perche si compiacciano di così fatta attione, sono propriamẽto affettati. Poiche tale deue esser chiamato l'huomo qual è l'habito, secondo il quale fà l'attioni sue, non essendo spinto ad esse da alcuna cagione estrinseca. Mà quelli, ch'à qualche fine trapassano nel medesimo soggetto la mediocrità, sono di tante sorti, di quante sono i fini, da i quali si muouono in simigliante maniera ad operare. Conciosia dunque ch'alcuni per lo desiderio souerchio, che tengono, della beneuolenza delle genti, si muouono con varie dimostrationi ad honorarle più di quello, che conuiene; imaginãdosi per così fatta via di rendersi loro gratiosi; di qui nasce vna sorte d'affettati simili a gli assentatori; percioche amendue desiderano la gratia delle persone, e per cotale cagione fanno più di quello, che conuiene; mà sono poi affettati; perche l'affettato hà il suo fine nella semplice gratia, mediante le cerimonie, e l'accoglienze; mà l'assentatore col mezo del parlar lusinghevole, come à suo luogo vedremo. Altri poi eccedono nelle cerimonie per ambitione, accogliendo le genti con modi di souerchia riuerenza, per ritrarne vsura, & essere da essi esaltati sopra tutti. Onde non sono propriamente affettati: mà più tosto ambitiosi. E benche per la maggior parte gli affettati così fatti in apparenza si mostrino cortesissimi, e tanto ritrosi à volere alcuna sorte di cerimonia, quanto si sforzano di manifestarsi prontissimi ad accogliere, e riceuere honoratamente altrui; nondimeno se con altretanta, e maggior Cortesia, non è corrisposto loro, ne rimangono offesi a marauiglia. Talche l'affettatione, che con altri vsano, bramano, ch'ad essi venga ricambiata, e bene spesso dupplicata. Onde qual'hora salutino con gran riuerenza, e per nome l'amico, se da esso, ch'in altro sia occupato, non è loro subito nella stessa maniera con bocca ridente risposto, e non sono similmente chiamati per nome; se ne sdegnano, e con gli altri della Superbia dell'amico mormorando, restano mal sodisfatti, e scontenti. Alcuni altri finalmente di piaceuole natura non auezzi à praticare, parendo loro da vna parte ragioneuole l'accogliere le persone con le cerimonie conueneuoli, e da vn'altra non sapendo, fin'à che segno ciò debbano fare, dubitano sempre di comettere fallo, e di dare manco di quello, a che sono tenuti. Perche stimando, che le cerimonie per essere spetie di riconoscimẽto, e d'honore, non possano mai noiare, & essere biasimeuoli, trapassano nell'eccesso. Tutti gli affettati dunque, eccedendo nelle cerimonie, hanno questa comunanza, che confondono i segni comuni, & i riceuimenti, che si costumano nella conuersatione; percioche dãdo sempre più Honore del douere, attribuiscono al minore l'Honore, ch'al mag

giore

giore conuiene, se ben assente, e pare, che burlino l'vno, e ch'auuiliscano l'altro; onde da amendue possono, non senza ragione, riportar odio, in luogo della gratia, che desiderano. E delle raccontate spetie quella, che procede dalla inesperienza, è men catiua dell'altre, & non è habito vitioso, percioche coloro, ch'in essa sono compresi, non errano per l'habito, come l'affettato propriamente detto; onde son più curabili di lui; nè similmente errano, come gli assentatori, e gli ambitiosi per mala intentione; mà quando sapessero ciò, che douessero fare, non commetterebbono fallo; doue gli altri affettati cadono in mancamento per elettione. E quelli sono peggiori di tutti, che per ambitione si muouono, poi che s'allontanano maggiormente dalla Virtù de gli altri, ch'operano per acquistare la semplice gratia delle genti. Percioche il fine di costoro è buono, benche con mezo cattiuo vi caminino, accarezzando, & honorando altrui più di quello, che conuiene; e quegli altri l'hanno catiuo, desiderando souerchio Honore, e procacciandolo similmente con mezo irragioneuole, col far cerimonie più del douere, e spesse volte ancora con chi non n'è degno. E da quello, che s'è detto, sarà ageuole da comprendere non solo le comunanze, mà le proprietà ancora di ciascuna di così fatte spetie d'Affettatione; poiche le differenze non essentiali d'esse, possano insieme essere proprietà loro. Ciascuno de gli affettati si conterrà poi ne' conueneuoli termini del mezo, rimouendo le cagioni, che gli persuadono ad essere tali. E così l'affettato propriamente detto starà nel termine della mediocrità, mirando, che non douendosi compiacere della sua semplice attione, mà douendola indirizzare ad accoglier' altrui per l'honesto, gli è di mestiero accommodarla alla conditione della persona, à cui la indirizza, con darle nè più, nè meno di quello, che le cõuiene. Colui poi, che per ottener l'amore delle genti passa nell'eccesso, considererà, che la beneuolenza di tutti non è desiderabile, mà solamente quella del Virtuoso; e essa non si ottiene col Vitio, nè con la bugia, dãdogli più del douere; mà più tosto si perde, poich'egli non meno abborrisce il riceuere più Honore, che non gli è douuto, di quello, che faccia i dannari, de' quali non è creditore; anzi tanto più s'astiene dal pigliare indegnamente quello, quanto che, se lo togliesse, diuerrebbe più ingiusto, essendo maggior Vitio, & Ingiustitia l'vsurparsi l'Honore, che l'oro; per esser quello molto più nobile, e più pretioso di questo. Per la qual cosa proponendosi costui la beneuolenza non d'ogn'vno, mà del virtuoso, dirizzerà le sue attioni à fine honesto, e gli sarà insieme ageuole ridurle alla mediocrità, essẽdo chiaro, che niun'altra può essere aggradeuole al medesimo Virtuoso, nella stessa maniera, chi per ambitione è affettato, considerando, che con l'honorare altri indegnamente, fà similmente se stesso indegno d'Honore, e che'l desiderare d'essere honorato senza il merito della propria Virtù è vn mostrarsi degno di biasimo, vserà le cerimonie per semplice riconoscimento del merito altrui, senza alcun fine di ritratne non solo l'vsura, mà ne anco il capitale, appagandosi il cortese, & il virtuoso della sola sua operatione honesta, e non desiderando d'essere accolto con iscambieuoli cerimonie, se non perche simili riconoscimenti possono ageuolargli maggiormente la via ad operare virtuosamente, come, ragionando della Modestia, e della Magnanimità, fù da noi discorso. L'affettato vltimamente, che per poca pratica eccede nelle cerimonie, conuersando con gli altri, e specialmente nelle Corti, e con coloro, che sopra tutti sono stimati cortesi, si ridurrà alla Virtù, e con tanto maggiore ageuolezza degli altri, quãto che non essendo egli tale per elettione, è più disposto ad ottenerla. E benche le cerimonie non siano naturali, & appresso à tutti non siano d'vna stessa maniera, nondimeno douendo elle regolarsi dall'honesto, & essere conformi alla Natura, potrebbe l'huomo dalla stessa Natura prendere la norma vniuersale, con la quale più, e meno douesse riceuere ciascuno, dando sempre grado maggiore à quelli, che di maggiori beni fossero dotati. Mà perche le persone si reggono in fare cotali cerimonie dall'vso, & il Virtuoso è costretto à seguitarlo, qual'hora nõ sia contrario all'honesto; il cortese in ciascuna conuersatione, & compagnia s'accosterà à quelle cerimonie, che saranno dal commune consentimento accettate. E quando sopra alcun parti-

particolare non fosse posta legge dall'uso;egli (come s'è accennato) dall'honesto naturale dourebbe determinarlo.

Dello Scortese Cap. III.

MA' veniamo all'altro estremo, e discorriamo della Scortesia. Questo Vitio contiene sotto di se diuerse spetie; Percioche alcuni per semplice mal costume vsano le scortesie, non mirando tanto, ò quanto d offendere in ciò, chi che sia. Et alcuni altri alle scortesie per mala intentione s'inducono. Coloro, che per semplice mal costume si muouono, sono di due sorti, l'vna per habito catiuo in lungo tempo acquistato (e tali si veggono le genti, che lontane dalle Città, e da nobili conuersationi, sono come i Villani auezzi à Zotichi, & aspri trattamenti) l'altra sorte di scortesi viene non per habito, mà per poca esperienza, come souente accade à i giouent, che dal viuer famigliare conducendosi alla conuersatione, & alle Corti, quasi huomini seluatichi, ò non riceuono i compagni, ò con stranezza, e mala creanza lo fanno. Gli scortesi poi, che per mala intentione vsano termini indiscreti nella conuersatione, vengono à ciò persuasi da insolenza, e da fumoso fasto; perche sprezzando le genti, si danno à credere, che quanto più stanno in se raccolti, e ritenuti in far segni di cerimonia, e Cortesia, d'auanzarsi tanto maggiormente sopra gli altri, e che à se stessi venga accresciuto tutto quello Honore nelle accoglienze, ch' altrui non vogliono dare; onde s'astengono dal salutar, & accogliere le persone con maniere amabili, e discrete, parendo loro d'auuilirsi, e sottoporsi ad essi. Per la qual cosa, essendo di souerchio sottili nelle cerimonie, quasi banchieri alle monete, formano le tariffe à tutte le conditioni de gli huomini, e paragonandoli al proprio merito, gli stimano d'inferior prezzo, che per la verità non sono. Di maniera che co i loro eguali pretendono la maggioranza, co i maggiori l'egualità, e con gl'inferiori la deificatione, per dir così. E quanto sono auari in accogliere cortesemente gli altri, tanto per contrario ricercano, che gli altri siano in ciò verso di loro prodighi, non che scarsi, e ritenuti. Gli scortesi per semplice habito, e senza mala intentione corrispondono alli semplici affettati, che nell'altro estremo si trouano, e gli scortesi per poca pratica à gli affettati similmente per inesprienza, E gli scortesi, che possiam chiamar fastosi, corrispondono à gli affettati per ambitione. Gli scortesi dunque per semplice habito, con risguardar, che le Scortesie sono spetie d'ingiurie, e fatte senza proposito, sono atti da pazzo, acquistando l'odio altrui per propria sciocchezza, s'asterranno da vsarle, e massime perche rendendoli odiosi à tutti, li fa insieme à tutti impraticabili, e li priua del commercio. E conciosiache l'accogliere le genti secondo il merito sia vna sorte d'honore, ch' altrui si deue, e'l dare à ciascuno il suo conforme al douere, appartenga alla Giustitia; lo scortese col proporsi nelle cerimonie la bellezza del commercio, che per atti cotali si conserua, e pigliando in esse per regola la Giustitia, e quello, che ricerca l'vso, si spoglierà della Scortesia, e diuerrà cortese. A gli scortesi poi per inesperienza, come à gli affettati per la medesima cagione, è necessario il conuersare, e darsi alla pratica di genti costumate, e di buona creanza, osseruando, & imitando le cerimonie loro; e questi sono men catiui de gli altri scortesi, e non sono vitiosi, poiche'l mancamento loro, nascendo da inesperienza, non procede da mala intentione, & è scusabile; doue quello de' semplici scortesi, & de' fastosi non è meriteuole di scusa alcuna, anzi è degno di grandissimo biasimo, per essere prodotto da propria elettione. E molto più il fastoso è biasimeuole dell'altro, quanto che per elettione non vuol far' altrui le diceuoli accoglienze. Potrebbe dunque l'huomo di cotal sorte scortese ritenersi dal suo Vitio, e correggersene col discorrere, che'l gonfiarsi, e stimarsi sopra gli altri non solo non può farlo tenere di maggior merito de' compagni, mà è vera cagione da farlo riputare vano, e di poco, ò di niun giuditio, & insieme da renderlo così abomineuole, com'è insolentissimo. Percioche il credere, che l'vsare Cortesia ne auuilisca, & il mostrarsi fastoso

faccia

faccia meriteuole, è vn credere stoltamente, che'l Vitio apporti Honore, e la Virtù rechi vergogna. E se lo scortese non vorrà occuparsi in così fatto discorso; potrà ricorrere per vnico rimedio della sua infermità alla commune medicina di così fatti mali, alla pratica intendendo, & alla conuersatione, e non già di persone eguali, e molto manco di conditione inferiore à lui, che da esso non sono stimate; mà di grandi, da quali così di leggiero possa essere negletto, com' egli è solito à disprezzare altri, osseruando il loro procedere. Percioche potrà chiarirsi, che infin ne' Principi così fatto Vitio è insopportabilissimo, & che i popoli, e i seruitori bene spesso tollerano l'essere più tosto grauati d'immense fatiche, e gabelle, che vi li pesi con maniere poco cortesi, & non corrispondenti allo stato loro. Onde à Cesare, la cui Liberalità, e valore fù bastante ad acquistare il seguito del Popolo Romano; il non risalutare i Senatori, mentre, entrando in Senato, gli faceuano riuerenza, apportò odio grandissimo, e tale, che vogliono, che quindi nascesse il principio della Congiura contra di lui, e della sua morte. E la cagione, onde le genti rimangono più offese di così fatte Scortesie, che obligate de' beneficij riceuuti, nasce per auuentura; perche'l benefattore non pare, ch' accompagni sempre il beneficio con la beneuolenza, e col suo amore verso il beneficato, potendosi molte volte far gratie per ambitione, e per disegno, ò per altro, che per amore; doue la Scortesia, come disprezzo, porta del continuo l'ingiuria, e la mala volontà, di chi la produce. S'aggiunge, che ciascuno si tiene per ordinario meriteuole molto più di quello, ch'è; talche non attribuisce tutto il benefitio alla semplice gratia del benefattore, mà in gran parte al proprio merito; e lo sprezzo tutto si riconosce dal mal animo di chi lo produce, nè punto dal proprio demerito. La onde lo scortese, vedendo cotale mancamento essere stimato insopportabile ne' grandi, da' quali con la Liberalità, e con molti beneficij può essere ricoperto, considererà, che nelle persone priuate, à i difetti delle quali la bassa fortuna non può fare alcun'ombra, ne riparo, riuscirà fuor di misura odioso, & incomportabile; da che piegandosi all'vso commune, vserà, come ricerca la retta Ragione, le cerimonie con le genti, secondo che la conditione di ciascuno ricercherà, e vederà essere trattato da gli altri, ch' in ciò sono giudicati cortesi, & intendenti. E così acquisterà l'habito della Cortesia. E tanto sia detto di questa Virtù, & de' suoi estremi.

Dell' Affabilità. Cap. IV.

INtorno al ragionare prouiamo alcuni tanto loquaci, e ciarloni, che sempre vogliono parlare, nè lasciano mai à gli altri minimo spatio di tempo, per aprir la bocca; e se pure alcuno impetra vn poco di tregua dalle ciancie loro, e vuole spiegare qualche suo concetto; subito l'interrompono, con dire; v'hò inteso; sò quello volete dire; lasciate dire à me; e così togliendo à indouinare il pensiero altrui, rispondono à quello, ch'ancora non hanno inteso; onde non potendo, se non con difficile congiettura incontrarlo; parlano spesso fuori di proposito. E qualhora ad essi parrà d'hauere grata vdienza, e che l'amico, rispondendo loro, mostri attentione, s'inuaghischino maggiormente delle proprie ciancie, e come se fossero Musici eccellentissimi, ò perfetti Oratori, che spiegassero con arte bellissima i loro concetti, ò con insolita harmonia dilettassero gli ascoltanti, non pongono fine al cicalare. E con tutto che'l compagno di souerchio infastidito taccia; essi pensando, che'l silentio nasca da attentione, importunandolo souente, gli dicono; che ve ne pare? non è, com' hò detto io? E l'amico, per non sopportare tanta molestia, volendosi partire, per non gli giouare il silentio, nol consentono, e lo pregano ad ascoltare ancora vna parola, & a' preghi aggiungono quasi la forza, pigliandolo per le vesti, e per le braccia, perche habbia da fermarsi, e si mostrano mal sodisfatti della creanza sua, che non volēdo dar loro orecchio, mostra di sprezzarli. E chi non introduce nel ragionamēto vn terzo, che rimanga per riceuitore, & issogatore delle loro pastrocchie, pigliano per ingiuria, che l'huomo gli abbandoni,

doni, e come insipido, e rozzo, l'accusano, che di nobile ragionamento non faccia stima. Per la qual cosa diuengono insieme noiosi, e ridicoli, & è cotanto fissa simigliante imperfettione in molti, che non pure con gli amici, e domestici, mà con gli stranieri, e con quelli, che non conoscono, vsano ancora le medesime ciancie; & accompagnandosi con chi mai non hanno veduto, fanno seco del fratello, con dire: Gentilhuomo (se non m'inganno) sete forastiere; che vi pare di questa Città? hauete ne i vostri paesi palazzi così magnifici, e così belle, e spatiose strade? quanto vale il grano nelle vostre parti? sete quì forse per negotiare, ò per passaggio? Nè di questo contenti, hor de' fatti proprij, hor de gli altrui discorrendo, di mille pazzi ragionamenti empiono il capo a quell'infelice, che s'è abbattuto nelle mani loro, rimanendo egli non meno marauigliato, che confuso di cotale vanità. Per la qual cosa da ogn'vno, come impertinenti, e cicaloni sono fuggiti, e biasimati. Dalla parte opposta si ritrouano alcuni altri tanto taciturni, e ritirati, che, siano in qual gratiosa conuersatione si voglia, mai non parlano; e se pur sono costretti con grande instanza à dar risposta ad alcuna cosa, asciuttamente se la passano, con dire; non me n'intendo; non sò; mi rimetto; e spesso ancora, non aprendo pure la bocca, col chinare la testa danno segno, che ciò loro piaccia, ò col crollarla, ò torcerla, significano di non acconsentirui; onde questi taciturni, che Saturnini possiamo chiamare, i quali, come huomini saluatichi, non si seruono del parlare, mostrandosi quasi nemici della conuersatione, sono da tutti similmēte fuggiti, e biasimati. La onde ritrouandosi questi due estremi biasimeuoli del ragionare souerchio, e del troppo tacere, ò diciamo di ragionare meno di quello, che bisogna, da che nasce il non rispondere, e non ascoltare, quanto conuiene; di necessità ancora frà loro si trouerà il mezo, e l'habito lodeuole, e virtuoso, per cui la persona parlerà, e tacerà, ascolterà, e risponderà à bastanza in ogni conuersatione, lasciando la parte del ragionare a' compagni, e facendo differenza dal trattare con domestici, e con stranieri, con maggiori, con minori, ò con eguali, e con tutti (come s'è detto) parlerà, e tacerà quanto, e come sarà conueneuole. E perche questa Virtù non hà proprio nome Italiano; con voce latina, sarà da noi detta Affabilità, e il possessore d'essa affabile; e potremo difinirla cō dire, che sia vn'habito frà gli estremi della Taciturnità, e della Loquacità, per il quale, chi la possiede, ragiona, e tace nella conuersatione, con chi, quando, quanto, e come bisogna, & insieme ascolta, e risponde nel medesimo modo, come s'è già accennato. Dico nella conuersatione, intendendo ne' ragionamenti communi, & ordinarij; poiche li particolari, che trattano di negotij, e d'altri affari, se bene possono essere con Affabilità; nondimeno non vengono regolati principalmente da essa, mà dalle Virtù di quelle attioni, delle quali trattano. All'Affabilità parrebbe poi, che fosse più contraria la Taciturnità, che la Loquacità; poi ch' alla conuersatione è necessario più il parlare, che non è il tacere; e per conseguente questo Vitio, come più dannoso, potrebbe esser riputato maggior dell'altro, sembrando il Saturnino vn' huomo più tosto abbozzato, che perfetto, dalla Natura, quasi che non habbia compiti gl'instrumenti da fauellare. Tuttauia la cosa è altrimente; perche la Loquacità è da più Vitij accompagnata, che non è il suo contrario; Conciosiache'l Saturnino tacendo, più che non bisogna, dia solamente segno di saluatichezza; mà il ciarlone, interrompendo i concetti altrui, porta seco per ordinario la Vanità, ragionando senza proposito, & insieme l'Importunità, la qual'è peggiore dell'apparente Saluatichezza, poiche gli huomini assai più rimangono offesi d'essere importunamente impediti nel fauellare, che se sia risposto loro rozzamente; perciochè essendo interrotti, non sono ascoltati, e così non possono palesare i proprij concetti, per cagione de' quali è data la fauella. Mà chi ascolta, ancora che con poca gratia risponda; intende nondimeno il pensiero di chi parla, e non gl'impedendo il parto (per dir così) dell'animo suo, non mostra di sprezzarlo. Conchiuderemo dunque, che la Loquacità sia Vitio maggiore della Taciturnità, & all'Affabilità più nemico. Mà veniamo à raccontare in parte i mancamenti della medesima Loquacità, ch'oltra ch'apparirà maggiormente quello, che s'è detto,

la per-

la persona haurà anco tanto maggior occasione di ritenersi da così fatto Vitio, e di ritrouargli i proprij rimedij. Il ciarlone dunque, non hauendo altro fine, che di cianciare, ragiona senza occasione, interrompe l'amico, e come non ascolta mai chi parla seco, così parla sempre con chi non ascolta lui. Talche con la Vanità hà congiunta la mala creanza; e come il vaso, dal quale si caua del continuo il Vino, mancandogli il chiaro, manda finalmẽte fuora l'humore fecciosо; così egli volendo sempre cicalare, & essendo le souerchie ciancie accompagnate da grandissima Vanità, venendogli meno le cose vere, e ragioneuoli, si riuolge spesso alle bugie, & alle dicerie sconueneuoli, e stolte; e fingendosi per vaghezza infinite sciocchezze, morde alla fine così gli amici, come i nemici, e tanto i presenti, quanto gli absenti senza alcun riguardo, ò rispetto. E non solo tiene vano proposito de' fatti publici, ch' à tutti sono palesi, mà di particolari, e tanto di quelli, che sono commessi alla sua fede, & alla sua secretezza, quanto de' proprij; parla, dico, di cotali cose con ciascuno indifferentemente; In maniera che'l souerchio parlare, auuenga che di sua natura paia apportar solamente Vanità, nondimeno induce anco così di leggiero gli huomini alle bugie, alla maledicenza, al palesare i secreti altrui, & alle buffonerie, che cotali Vitij sembrano proprij del loquace, come il far sempre atti sporchi, e ridicoli è proprio dell' vbbriaco. Per la qual cosa in quella guisa, che'l Vino temperatamente beuuto cagiona vigore, e gagliardia, e souerchio apporta l'ebbrietà, e malatie incurabili; così il parlare rettamente vsato fà giocondissima la conuersatione, & abusato la rende spiaceuole, & odiosa, e si manifesta il loquace frà gli huomini ragioneuoli quasi di peggiore conditione delle Gazze, e de i Papagalli, percioche' essi ascoltano, e rendono le parole, c'hanno apprese; mà il ciarlone non ascolta, nè tien conto delle parole di chi gli parla, se non quanto prendendo spesso il moto dalla voce altrui, all'aprire della bocca dell'amico, apre insieme la strada al gran profluuio delle sue ciancie, senza mai cessare, fin che'l silentio (perche seco rare volte si può parlare) ò la partenza dell'ascoltante non vi mette fine. E se pure il ciarlone porge l'orecchio all'amico, vna sola parola gli basta; perche da essa ne produce mille, e com' Echo, ne rimanda infinite reflessioni. E cotale infermità ricerca rimedio contrario à quello della Tarantola; percioche questa ritrouata (come dicono) l'harmonia, che se le confaccia, si dilegua; mà la Loquacità qual'hora ritroui lingua d'ascoltante, che l'applauda risorge ogn'hora più vigorosa, & indefessa; e percuote con odioso, e continuo strepito il capo altrui. E benche il ciarlone sia simile all'imbriaco, parlando egualmente delle cose secrete, e delle publiche, dell'honeste, e delle dishoneste con gli amici, e co' nemici; nondimeno in questo gli è dissimile, & inferiore, che l'imbriaco prende la sua Ebbrietà dalla propria bocca, & il ciarlone toglie la sua dalla bocca altrui. E doue quello digerisce, e ritorna à sanità col riposo d'vna notte; questi per riposo di giorno, ò di notte non pare, che si sani. E finalmente si potrebbe dire, che l'Ebbrietà del Vino producesse alle volte lo stemperamẽto dello stomaco, e quella delle ciancie cagionasse sempre il trauolgimento del ceruello, e della Ragione, caricando l'huomo, benche per accidente, di tanti vitij, quanti habbiamo veduti; e tanto più difficili da essere curati in lui, che in alcun' altro; quanto egli, per essere del continuo oppresso dalla sua Ebbrietà, non si serue dell' orecchie, per il mezo delle quali dourebbe essere risanato. Mà perch'egli poi con tutto ciò non deue essere riputato affatto incurabile; toccheremo hormai alcune cose intorno à i suoi rimedij.

De' rimedij contra la Loquacità. Cap. V.

HAbbiamo veduto, che l'habito del ciarlatore, ciarlone, ò loquace, che vogliam dire, nasce dal suo cianciare souerchio, e che di quì trabocca in dir cose, che non conuengono. La onde, se bene il parlare è considerato hora da noi principalmente per la conuersatione ordinaria; tuttauia per chiarire meglio così fatto soggetto, considereremo

vniuersalmente il fine, per cui ci è data la fauella. La facoltà dunque del fauellare, ò diciam la fauella, se ben n'è data principalmente per rimediare à nostri bisogni, nondimeno gli huomini, essendo sopra tutti gli animali sociabili, e soli amatori dell'honesto; se ne seruono ancora per ordinario, & honesto trattenimento, essendo massimamente il parlare proprietà loro naturale. Per la qual cosa se sotto la necessità non vorremo comprendere l'vtilità, diremo, che per trè cagioni si potrà ragioneuolmente parlare; per la necessità, per l'vtilità, e per honesto trattenimento. Il ciarlone dunque quando vuol parlare, deue hauere inanzi à gli occhi, s'à ciò si muoue per alcuno di cotali fini; e non si mouendo per niuno, gli conuiene tacere. Mà s'hà ragioneuole cagione di parlare, deue (come ben dice Socrate,) stabilire nell'animo prima quello, ch'egli hà da dire. Percioche essendo il parlare imagine del concetto, conuiene, che'l concetto sia prima formato; altrimenti l'imagine sua non si potrà rappresentare, ò sarà mostruosa, e ridicola. Hauendo dunque proponimento alcuno, deue auuertire, se l'interesse è suo proprio, ò dell'amico, ò d'amendue. E così se riguarderà alla necessità, ò vtilità propria, vedrà, se la persona, con la quale vorrà ragionare, è atta à soccorrerlo in qualche maniera con l'opera, ò col consiglio; & se non è atta; non occorrerà parlare, per non far cosa vana, e recare al compagno impedimento. Ma se potrà riceuere frutto da esso, gli aprirà il suo concetto, e parlerà tanto, quanto basterà à palesargliело; poiche il ragionare souerchio prolonga la risposta, e per conseguente il giouamento, che da quella si spera d'ottenere. E perche, chi aspetta risposta, e massime per proprio beneficio, deue lasciare commodità all'amico di ragionare, poich' in altra maniera non si può ritrarre giouamento da lui; l'huomo deue astenersi d'interromperlo, accioche non gli riesca vana la proposta sua, & inutile il suo ragionamento. Sel negotio sarà similmente per bisogno, & vtile dell'amico; si dourà parlargli, e risponderli nella medesima maniera, quanto ricercherà l'occasione; altrimente non l'ascoltando, con interromperlo, ò non mettendo mai fine alla risposta, in luogo di beneficio, gli si farà ingiuria, non comportando d'essere informato del suo bisogno, e consumãdo il tempo in ciancie vane, dou' egli ricerca il consiglio, & l'opera presente. Il medesimo auuerrà, e peggio, se l'interesse sarà d'amendue, e che'l ciarlone voglia solo ragionare; percioche mostrerà di voler' vsurparsi così il negotio, come fà il ragionamento; e sarà riputato dall'amico Tiranno delle parole, e de' fatti. Mà se'l compagno non ricerca lui, e parla con altri, nè vuole l'opera sua; deue astenersi dal ragionare, non essendo domandato, per non si mostrare importuno. E questo sia detto de' ragionamenti, i quali si fanno spinti dall'vtilità, & dal bisogno. In quelli poi di trattenimento ordinario, douendo essere grati altrui, si ricerca, che la persona, dalla quale debbono venire, sia grata à colui, al quale sono indirizzati: Onde non dourà alcuno ragionare à lungo, e per trattenimento con chi non haurà conuersatione domestica seco; altrimente il trattenimento sarà con indignità, & haurà del vano, e dello sfacciato, volendosi dimesticare con chi non conosce, è non conuiene. Et oltra che l'huomo deue esser grato à colui, col quale tratta, e che fra l'vno, e l'altro sia beneuolenza reciproca; deue trattenerlo, quando l'amico, il tempo, e l'occasione honesta lo richiede. Percioche non corrispondendo in ciò tutte le circostanze, sarebbe non meno noioso il ragionare di qual si voglia soggetto gentile di quello, che sarebbe il cantare, benche con diletteuolissima musica à chi volesse dormire, ò fosse oppresso da doglia di testa. Oltra di ciò non dourà ragionar sempre, ne interrompere il compagno; perche'l ragionamento sarebbe dispettoso, e recherebbe noia. Onde conuerrà per non essere ciarlone, che l'huomo parli solamẽte la parte, che gli tocca, e lasci commodità all'amico per dire la sua. E così perche ne' ragionamenti, e spetialmente ordinarij, spesso auuiene, che non parliamo con vn solo, ma con più, deue l'huomo in ciò osseruare quello, che da Musici, e Suonatori periti è costumato. Percioche se bene tratteggiano, e diminuiscono a marauiglia, e molto meglio de gli altri; nondimeno suonando in compagnia, non diminuiscono sempre, ma alcuna volta posano, dando campo a gli altri di mostrare

parimente la loro maeſtria. Così il ciarlone per eſſer affabile, ha' da laſciare a gli amici la parte loro del ragionamento. E come i giudicioſi giocatori di palla, che ſono in partita, non vogliono battere, e ribattere ſempre, ma' laſciano a quelli di mezo i colpi loro; così deue egli auuertire di non riſpondere per tutti, nè anco per ſe ſteſſo, quando la propoſta non miri a lui. Perche nella maniera, che ſi commette fallo nel giuoco, ritenendo la palla, ò battendola fuori di tempo; così nel ragionare commette fallo nell'Affabilita' chi s'viſurpa il ragionamento, ouero fuori di propoſito, e quando non è la ſua volta, ſi mette a ragionare. E in così fatto errore l'huomo non cadera' mai, tenēdo l'occhio alle genti, con le quali ſi trouera' in conuerſatione, riguardando, ſe della coſa, di che ſi tratta, ſono più, ò meno informati di lui, ò quanto lui, ò ſono di maggiore, o minore auttorita' d'eſſo; percioch' a' primi cedera', e laſciera' la palma del diſcorſo, e a gli altri non doura' ſimilmente leuarla, ſe particolarmente non ſara' ricercato, e maſſime non operando il ſuo ſilentio coſa alcuna contra l'honeſto. Perche quādo altri parli anco inetto, e peggio informato dell' affabile, s'egli non ſopportara' cotal ragionamento; non ſara' più affabile al compagno, e gli diuerra' odioſo. E perche'l loquace ha' il ſuo diletto in cianciare, ogni ragionamento, ch'egli ſente, gli genera quaſi vn pizzicore nella lingua di parlare, nella guiſa, che la gratioſa harmonia deſta nel perito Muſico la voglia di cantare. La onde contra ſimigliante incentiuo doura' con l'antidoto del ſilentio ſtar' auuertito eſaminando prima, ſe'l deſiderio di ragionare viene dalle ragioneuoli cagioni, che ſi ſono dette; E non venendo, contraporra' il tacere al corſo della lingua, sì che quaſi furioſo torrente con impeto irremediabile non apra la ſtrada a lungo, & noioſo cicalamento, habituandoſi col ſilentio in contrario. E conciosiach' a ciaſcuno aggradi il ragionar di quello, in che ſi ſente valere; quindi naſce, che ſe bene il ciarlone, hauendo per fine il cianciare aſſolutamente, pecca in ragionar ſouerchio d'ogni coſa; tuttauia ciaſcuno particolarmente può cadere nello ſteſſo errore nel particolar ſoggetto, che gli diletta. Per la qual coſa il Cortegiano compiacendoſi di raccontare gli andamenti della Corte, i maneggi d'importanza, c'hà trattato, i fauori, e disfauori, c'ha' riceuuti, le ſperanze, che gli ſono riuſcite fallaci, ò vere, e quelle, che confida debbano ſuccederli; andera ritenuto in così fatto ſoggetto, non diſcorrendone mai, ſe non per neceſſita', ò per compiacere altrui, e quanto baſti, ſenza generar faſtidio ne gli aſcoltanti. E il medeſimo riguardo haura' il Soldato nelle fattioni di guerra, acciochè entrando inauuedutamente à raccontare le ſue prodezze, e gli annali, e l'hiſtorie di quanto hà veduto, e fatto, non annoij li compagni, e diuenga loro odioſo, con nota ancora di vano, e di millantatore. E ciaſcuno finalmente della propria profeſſione, & delle coſe, nelle quali hà particolare diletto, ſchiferà d'entrare in diſcorſo, ricordandoſi, che l'huomo da cotali inclinationi, e piaceri è d'ordinario talmente ſignoreggiato; che doue i Muſici per cantare vogliono eſſere sforzati, pare, ch'eſſo sforzi gli altri ad aſcoltar lui, quaſi con riſolutione d'infaſtidirli, non già con harmonia continuata, mà con diſcordāze di diceria perpetua, il cui ſuono rieſce alle volte più moleſto del gracchiare delle ſpiaceuoli Cornacchie. E così è fatto chiaro, che la perſona per la neceſſità, per l'vtilità, ò diciamo per le coſe da douero, ò per l'honeſto trattenimento deue ſolamente parlare, e quāto baſta per paleſare in cotale occaſione il ſuo concetto, e con coloro, co'quali ſi può hauere ragioneuole commercio, laſciando à ciaſcuno la ſua parte del ragionamento, come i coſtumati conuitati laſciano a' compagni la parte de' cibi, che ſopra la menſa vengono portati. Et à queſto propoſito ſa il belliſſimo precetto d'Iſocrate, dicendo, che due ſono l'occaſioni da parlare, quando le coſe chiaramente ſi ſanno, ò quando è neceſſario, e che in così fatti caſi meglio è parlare, che tacere, mà negli altri il tacere deue eſſere antepoſto al parlare. E ſe ſotto il neceſſario comprenderemo le coſe non ſolo gioueuoli, e quelle, ſenza le quali non ſi può fare, mà quelle inſieme, che ſenza nota di mala creanza, e di Scorteſia non ſi poſſono tralaſciare nel conuerſar con gli altri, non è dubbio, che ſecondo il precetto del medeſimo Iſocrate conuerrà il parlare ancora per honeſto trattenimen-

to, come da noi è stato discorso. Mà auuenga che'l loquace sia molto peggiore del taciturno, e Saturnino, nondimeno perche questi è anco grandemente noioso nella conuersatione, sarà ragioneuole il dire insieme di lui alcuna cosa, onde l'huomo da Vitio così fatto possa scostarsi. E veramẽte essendo l'huomo nato sociabile, e Ciuile; qual'hora s'astenga dal ragionar, quanto conuiene, pare che ritirandosi dalla proprietà humana, voglia inettamente insaluatichire, ò ricusando con parlare scambieuole di trattenersi con gli altri, che li vilipenda, e sprezzi. Per la qual cosa commettendo il Saturnino cotal mancamento per naturale inclinatione, ò per elettione, leuerà le cagioni sudette, e per conseguente l'effetto da loro prodotto con l'elettione contraria. Et ad essa si risoluerà, mirando da vna parte la bruttezza, e il male dalla Taciturnità cagionato, ch'è la saluatichezza, e la disgratia delle genti; E da vn' altra riguardando la bellezza, e i beni, che dal moderato parlare gli possono venire, che sono la dolcezza della conuersatione, e godendo de gli scambieuoli concetti con le genti, essere riputato amabile, & humano.

Della Piaceuolezza. Cap. VI.

HOra perche nel conuersare non solo si può commettere errore con ragionar più, e meno di quello, che conuiene; mà con cercare ancora d'apportare più, e meno piacere, e molestia di quello, che ricerca l'honesto; segue, che trattiamo della Virtù, la quale trauaglia intorno al piacere, & alla noia, ch'altrui si può dare nella cõuersatione. E per comprenderla, tratteremo prima de gli estremi, e de' Vitij, fra' quali è riposta, per esser più manifesti. Colui dunque, ch'eccede in mostrarsi piaceuole, e che non hà riguardo alcuno, se non di farsi gratioso alla persona, con la quale tratta, non hauendo proprio nome, chiameremo Assentatore. E benche il Lusinghiere pare, che dimostri il medesimo; nondimeno egli è tenuto, c'habbia il fine suo principale in ingannare col recar piacere parlando, & accarezzando; la qual cosa non è nell'Assentatore, che mira semplicemẽte la gratia del compagno. La onde egli non contradice mai all'amico, mà in ogni cosa, che da esso vien fatta, ò detta, dà l'applauso, e tutto loda per ben detto, e fatto, quantunque in se stesso senta anco il contrario, giudicando cosa inconueniente il mostrarsi in parte alcuna noioso, e molesto à coloro, co' quali conuersa. E questa Assentatione, ch'in apparenza si mostra gratiosa, e bella, è egualmente biasimeuole, e dannosa, poich'è il fondamento, e la Madre dell'Adulatione, peste grauissima del commercio humano. E passando all'altro estremo, colui, che cade nel difetto, è chiamato Spiaceuole, e tiene proponimento affatto contrario all'Assentatore, non ammettendo mai le cose, che deue ammettere, e contradicendo sempre sconueneuolmente à gli altri. E conciosiache l'opporsi altrui di cotale maniera sia vn notarlo d'imperfettione; segue, che lo Spiaceuole sia appuntatore. E perche chi contradice per habito, non cede mai al compagno; lo Spiaceuole è anco pertinace; onde non si rimouendo dalla sua irragioneuole opinione, per non cedere ad altri, e per soprastargli; quindi egli è anco soperchieuole. E finalmente, perche il voler contradire, e soprastare à gli altri senza ragioneuole proposito cagiona dispetto; lo Spiaceuole non solo è appuntatore, pertinace, e superchieuole, mà dispettoso ancora. Lo Spiaceuole dunque è di costumi tali, che non si contiene per rispetto alcuno dal mostrarsi molesto in ogni cosa à coloro, che trattano seco. E però così fatti huomini paiono nemici della conuersatione humana; Conciosiache non si possano mai contentare, quando anco si dica, e faccia à modo loro; & accettano ogni piaceuolezza in disgratia, motteggiando, e borbottando sempre, per contradire à colui, col quale trattano, auuengach'egli habbia detto, ò fatto cosa à gusto loro. Perilche sono difficili, incontentabili, pongono eccettione sopra ogni cosa, niente sodisfà loro, & à tutto appuntano; e siano in qual si voglia compagnia gentile, pigliano occasione di far nascere ragionamenti, ò motti, per contradire à qualch' vno de' circostanti; nè pare quasi loro di poter essere contenti, se dell'hauer da-

to

to noia ad alcuno col loro litigioso procedere non si possono gloriare. E qualhora non habbiano cosa da sindicare, e da contradire; col ceffo rincagnito, e con occhi torti, e dispettosi, ò con ghigno amaro, & ironico, vogliono con tutto ciò, che i compagni comprendano, che poco, ò niente aggrada loro; e pare, che sentano grandissima noia, ch' ad essi manchi soggetto da noiare altrui, onde riescono intollerabili. E di così fatta sorte possiamo credere, che fosse in gran parte Calistene, che per gli aspri suoi costumi s'acquistò l'odio de' Macedoni, come da Plutarco vien detto. Essendo dunque questi estremi vitiosi, e biasimeuoli, l'habito di mezo sarà lodeuole, e virtuoso. Colui dunque, che possiede cotal'habito, non hauendo proprio nome, ci sarà concesso chiamare Piaceuole. E così diremo, che piaceuole è colui, il qual possiede l'habito frà l'Assentatione, e la Spiaceuolezza, per cui nella conuersatione approua quello, che deue, e come deue, e non ammette il contrario nel medesimo modo à fine di recar piacere ne i ragionamenti ordinarij, quanto ricerca l'honesto. Hò detto recar piacere, perch'ancora che questa Virtù s'affatichi intorno à i piaceri, & alle molestie, che s'apportano altrui per ordinario nella conuersatione; nondimeno riguarda principalmente i piaceri per cagionarli, e secondariamente le molestie per fuggirle. Et auuenga che l'Interprete Greco dica, che'l piaceuole elegga per se l'apportar piacere; e per se similmente fugga il dar molestia; tuttauia si può dire con ragione, ch'egli elegge principalmente, e per se il dar piacere, e secondariamente il non recar noia: poiche prende il suo nome dal piacere. Oltra che colui, il quale porge diletto altrui, fugge per conseguente, e secondariamente d'annoiarlo; mà chi fugge di recar noia, non sempre apporta piacere, potendosi ogn'hora trattare di cose infinite, che non sono noiose, e nondimeno non le veggiamo dilettеuoli, mà sono frà l'vno, e l'altro. Per la qual cosa l'elettione dell'honesto piacere, che si reca nella conuersatione, portando seco di necessità, e per conseguente il fuggire, e l'esser lontano dal cagionare molestia, e l'elettione di questo non portando seco quello; è chiaro, che la Virtù della Piaceuolezza non elegge nella medesima maniera per se l'apportar piacere, e il fuggire la noia; mà elegge l'vno principalmente, e per se, e secondariamente l'altro, per essere l'vna elettione molto più bella, e molto più degna dell'altra. Essendo dunque tale la Virtù del piaceuole, egli ammette le parole de' cōpagni senza cōtradire, per nō esser loro molesto, quando ciò non possa cagionar danno, nè bruttezza alcuna, nè à se, nè all'amico; percioche in così fatto caso eleggerebbe di dare più tosto molestia per tener lontano se stesso, e gli altri da cosa dannosa, e dishonorata. Conciosiache per cotale maniera opererebbe conforme all' honesto, & haurebbe insieme ancora riguardo al piacere del compagno; poiche sarebbe molto maggiore il diletto, ch'egli ritrarrebbe nell'auuenire, di vedersi saluo da dishonore, ò danno, in che hauesse potuto incorrere, che non sarebbe stato il sentirsi di presente acconsentire al proprio pensiero, e che poi glie ne fosse venuto perdita, ò vergogna. E benche cotale attione del piaceuole conuenga ad vn'amico verso l'altro; tuttauia egli in quanto piaceuole non opera in ciò come amico, mà come semplice Virtuoso, à cui conuien'essere piaceuole con ogn'vno, quanto comporta l'honesto; e però egli con domestici, e forastieri, con Principi, e con priuati vsa gentile, & honesto ossequio; mà più, e meno, & hora in vna maniera, & hora in vn'altra, secondo il soggetto di che si tratta, e le persone, con le quali si troua. Però egli fà ben'vfficio d'amico, mà non è con tutto ciò amico; poiche si muoue per lo semplice honesto, e non per lo bene, che voglia à colui, col quale tratta, & opera senz'affetto d'amore, sopra il quale è fondata l'amicitia. E conciosiache pigli il procedere, e le parole del compagno in buona parte, quando non siano contrarie all'vtile, & all'honesto, e porga scambieuolmente le sue con maniera delicata, e modesta, perch'in altro modo non sarebbe piaceuole; è chiaro, che questa Virtù è accompagnata dalla Destrezza, e dalla Discrettione, e le contiene in se. Per la qual cosa il piaceuole risponde à chi lo chiama, parla con chi volentieri l'ascolta, e volentieri ascolta chi gli vuol parlare; non risponde da vero à chi vuole ragionar da burla; nè parla da burla con chi

tratta

tratta da vero; nè ride, dou'altri si duole; nè si duole, quando gli altri s'allegrano. Perche ogn'atto contrario à quello de' compagni, mostrando parimente intentione, & animo contrario è odioso, e molesto ad essi. La onde il piaceuole, riguardando le persone, le cose, e le circostanze, cerca d'accordarsi in tutte con gli altri, come ricerca la retta Ragione. E da quello, ch'è detto, si vede insieme la differenza, ch'è frà la Piaceuolezza, e l'Affabilità; percioche la Piaceuolezza presuppone l'Affabilità, come la Magnificenza la Liberalità, e non per contrario. E il piaceuole conuiene, che sia affabile, mà l'affabile di necessità non è piaceuole. Poiche l'affabile può parlare ascoltando, e tacere, quanto, quando, e come conuiene, e non essere con tutto ciò piaceuole, auuenga anco, che non sia molesto. Doue il piaceuole non solo parla, e tace, quanto conuiene; perche parlando, ò tacendo poco, ò troppo, sarebbe spiaceuole; ma ragiona insieme, e tratta di cose piaceuoli, quando, quanto, come, e con chi ricerca l'honesto. E così l'affabile considera la conueneuole quantità del parlare, & ascoltare; e il piaceuole la quantità, e insieme la qualità del ragionare, e principalmente la qualità, venendo da essa il piacere, à cui è riuolto. Oltra di ciò l'affabile trauaglia solamente intorno al parlare, e al tacere più, e meno, come s'è detto; mà il piaceuole s'affatica intorno al piacere, & al dolore, che può venire dal conuersar' insieme; onde abbraccia non solo il parlare, mà gli atti communi, ch'occorrono nel commercio. E questa Virtù, che da noi è chiamata Piaceuolezza, appresso i Greci (come dice Aristotile) non hà proprio nome; e quantunque da i Latini sia detta Affabilità; tuttauia crediamo d'hauer potuto attribuire l'Affabilità alla Virtù posta frà gli estremi del poco, e del troppo parlare, e la Piaceuolezza frà l'eccesso, & il difetto del recare diletto nella conuersatione.

De gli estremi della Piaceuolezza. Cap. VII.

DE gli estremi della Piaceuolezza, parrebbe, che lo spiaceuole fosse più contrario al piaceuole dell'assentatore, conciosiach'egli in ogni parte si mostri nemico della Piaceuolezza; nondimeno perche de gli assentatori sono diuerse sorti, & alcuni, che propriamente sono tali per non hauere altro fine, che di compiacere al compagno, e sono semplici assentatori, & alcuni altri, che riguardano il guadagno, e sono gli adulatori; dico, che lo spiaceuole sarà più nemico al piaceuole del semplice assentatore, poich è peggiore di lui, e per conseguente è più contrario alla Virtù. Percioch'amendue sono bene in vno egualmente biasimeuoli, che dicono la bugia, ammettendo l'vno quello, che sà, che non dourebbe ammettere, e l'altro non ammettendo quello, che sà conuerrebbe ammettere. Tuttauia lo spiaceuole è di molto peggiore conditione dell'assentatore; perche quello non hà fine catiuo, e s'al compagno succede male dalla sua assentatione, è non pure fuori del suo pensiero, mà gli è contrario ancora, non hauendo egli altra intentione, che di piacergli, e non punto nuocergli. Costui dunque pare, che si proponga fine non biasimeuole, mà che fallisca solo nel mezo, non distinguendo, che non conuiene ammettere ogni cosa al compagno, per dilettargli, mà quello solo, che ricerca l'honesto. Mà lo spiaceuole si propone fine catiuo, & affatto biasimeuole, ch'è di contradire, e perciò di noiare altrui; e questo anco cerca di conseguire con mezo sconueneuole, non ammettendo nella conuersatione quello, che conuiene, e contradicendo in ogni occasione, che se gli presenta. Per la qual cosa hauendo egli l'intentione catiua, & eleggendo mezi della stessa sorte, è molto peggiore dell'assentatore, e massime che'l compiacersi di contradire è vn mostrare diletto dell'altrui noia, & vn'essere maligno; poiche la noia è ancora male. E perche le parole sono poco lontane da i fatti; può ageuolmente succedere, che colui, il quale nella conuersatione s'auezza nel parlare à fastidire il compagno, passi à poco, à poco à prender diletto ancora di noiarlo con fatti, e di contradirgli così ne gli affari importanti, come nella conuersatione ordinaria. Dalla qual cosa lo spiaceuole viene ad esser posto vicino

ad

ad acquistar l'habito di compito maligno. Ma l'adulatore dall'altra parte è molto più catiuo dello spiaceuole, e perciò più contrario al Virtuoso; percioche l'adulatore nuoce sotto maschera d'amico, e lo spiaceuole quasi come nemico scoperto. E così lo spiaceuole contradicendo ci scuopre spesso de' nostri difetti, & è cagione, se bene per accidente, di farcene auuertiti, e che possiamo, correggendoli, diuenir migliori; mà gli adulatori, coprendo con velenose lusinghe i vitij dell'amico, e colorandoli con falsa lode di Virtù, lo confermano nell'habito catiuo, e sono cagione, che, continuando in esso, precipiti, e rouini. Per il che possiamo dire, che l'adulatore per proprio guadagno rompa la fede all'amico, e che lo spiaceuole non lo faccia, e bastigli il contradire. E massime che l'adulatore segue l'amico, e lo celebra, mentr'è in buona fortuna, e può donargli; mà cambiando la fortuna prospera in auuersa, e cessando la speranza, ò venendo altri, te ben nemico dell'amico, da cui riceua, ò speri di riceuere cose maggiori; lascia d'ordinario il vecchio amico, e per acquistarsi la gratia del nuouo, riuolge le lodi del vecchio in biasmi contrarij, e gli diuiene sfaciatissimo nemico. Lo spiaceuole dunque è più schietto dell'adulatore; e quanto è più pericoloso il nemico occulto dello scoperto, tanto è l'adulatore peggiore dello spiaceuole.

De' remedij contra la Spiaceuolezza. Cap. VIII.

MA' consideriamo horamai, come la persona posa star lontana da così fatti Vitij, e parliamo prima della Spiaceuolezza. Lo spiaceuole è tale ò per pessima sua dispositione naturale aiutata da gli atti continui conformi ad esa, nella maniera, che prouiamo molti malinconici; ouero hà così fatto habito acquistato per ambitione di mostrarsi bello ingegno, e più intendente de gl'altri, con volere ne' ragionamenti soprastar loro, ritrouando ogni sottigliezza, bench'odiosa da contradire, accioche le genti conoscano, ch'egli è acuto à merauiglia, & esse non arriuano à gran pezzo al perfetto, come eso, e che però gli deuono credere, & accostarsi alle sue decisioni, & alle sue sentenze. Se lo spiaceuole dunque hà fatto l'habito catiuo, per hauer secondato la propria natura; dourà ricordarsi, che'l comercio introdotto dalla bellezza del ben viuere, & insieme dalla necessità, e dal bisogno, che l'vno tiene dall'altro, si conserua con la scambieuole beneuolenza delle genti, e questa con l'vnità de' pareri. E così vedrà, che'l suo Vitio è affatto nemico della conuersatione; e quanto più si diletta di vitiosa contraditione, tanto più fà cosa contraria all'humanità, & à se stesso; poiche si rende irragioneuole, & impraticabile. Per la qual cosa non conoscendo lo spiaceuole d'hauer acquistato l'habito noioso del parlare sconueneuole, ritrouandosi in honesta compagnia, dourà sforzarsi d'imparare di tacere, con far violenza alla lubricità della lingua, imitando l'Oche saluatiche, le quali (come scriuono) volendo pasare il Monte Tauro stanza dell'Aquile, per non iscoprire, e tradire se stesse col proprio gracchiare, pigliano vna petruccia nel becco, e ritenendola finche habbiano pasato il Monte, con accorto silentio si saluano dal periglio. In questa guisa, dico, lo spiaceuole mettendosi innanzi à gli occhi, quando sarà in compagnia, il pericolo di farsi odioso, e di priuarsi ragionando della conuersatione, vserà il silentio. E come Demostene, per correggere il vitio dello scilinguare, tenea similmente la petruccia in bocca; così egli del continuo dourà teneruela, come per freno del suo dire importuno; e se ne seruirà, finche dalle gratie, e dall'habito contrario alla molestia non gli sarà leuata. E l'habito della Piaceuolezza sarà poi da lui acquistato, considerando la cosa proposta, alla quale penserà di contradire, s'è da vero, ò da burla, s'è dannosa, ò dishonorata; e non esendo, l'ammetterà senza contradirle. Mà quando sia pregiuditiale, vedrà à cui pregiudichi, se à lui, ouero à chi la dice, ò pure ad altri, che si troui nella stessa compagnia, e s'è a' compagni, lascierà loro la cura di rispondere; perch'in altra maniera sarebbe arrogante, e spiaceuole, pigliandosi i pensieri di chi non debbe, con voler rispondere fuori del

doue-

douere per loro. Mà quando il pregiudicio cada sopra la propria persona, esaminerà la qualità del pregiudicio, s'è grande, ò picciolo, se honestamente, e senza danno si può passare con silentio, ò se ricerca risposta presente; ò s'ad altro tempo si deue differire. E se'l pregiudicio tornerà contra colui, che parla, & habbia bisogno d'esser auuertito, e corretto; vedrà s'egli è solo al ragionamento, ò se vi sono altri, e se gli altri sono più, ò meno famigliari à colui, e più, ò meno obligati d'esso à cotale vfficio; & essendo più tenuti di lui, lascierà loro il carico per le ragioni già dette; mà quando non siano più d'esso vbligati, e ad esso appartenga il rispondere; vedrà, se conuenga rispondere all'hora, ò differirlo. E conuerrà rispondere, quando il silentio apporterà maggior danno della risposta; mà quando sia per succedere il contrario; riseruerà il rispondere in altra occasione. E il tempo da parlare, ò tacere si comprenderà riguardando, se la persona, à cui disegna di rispondere, è irata, ò in passione, e se per la risposta potrà accrescerla, e passare à maggiore disordine. Considererà similmente, se la risposta, e il contradire può far tener l'amico punto di minor pregio di quello; ch'era riputato prima appresso di coloro, alla presenza de' quali gli verrà risposto, come più à pieno si dirà, trattando della correttione fra' gli amici. Per la qual cosa quando non conuenga prolungare il rispondere, l'huomo haurà da contradire con destrezza tale, che se bene non andrà col sua parere vnito col compagno; tuttauia porgerà cotale diuersità, che non parerà contraria all'altro in guisa, che ne possa venire litigio, & odioso contrasto, tenendo in ciò quella proportione, e maniera, che fà il Musico nella diuersità delle voci, che compone insieme; percioche se bene sono diuerse, non sono però contrarie in modo, che siano incompatibili; e quando frà esse sia pure contrarietà, è concorde, e per cagione di maggiore harmonia, come dicemmo ragionando della Liberalità. Si deue (dico) contradire, quando è il bisogno, con diuersità non incompatibile, mà piaceuole, e musica, e con maniera così modesta, e discreta, che contradicendo paia, che non si contradica, nè si faccia per recar confusione, ma piacere, e beneficio al compagno. E in ciò pare, che Platone con suo graue pericolo mancasse; percioch'essendogli detto da Dionisio, che le sue parole putiuano di vecchio, col rispondergli troppo liberamente, le tue puzzano di Tiranno, l'inasprì maggiormente, e rendendolo peggiore fuori del suo proponimento, l'irritò contra di se talmente, che fù per rimanerne morto. E come nelle cose da douero, così dourà contradire in quelle da burla, e da giuoco; cioè contradire, perche'l parlare sia più amabile, e gentile, con pensiero bene spesso di cedere, e lasciando sopra tutto ogni ostinata contesa, con farne gratioso presente all'amico, per acquistar maggiormente la sua beneuolenza conforme all'honesto. E così auezzandosi l'huomo à non contradire se non per l'honesto, ò per l'vtile, ch'al medesimo honesto non sia contrario, ò per apportar'al compagno maggior piacere, & vnirsi seco in maggiore beneuolenza; accompagnerà, e metterà sempre per condimento in ogni sua contradittione le gratie, e la gentilezza; & in questa maniera diuertà piaceuole. Mà se lo spiaceuole haurà acquistato l'habito suo per vana ambitione di mostrarsi superiore à gli altri, per essere celebrato di bello Ingegno, e di miglior giudicio di ciascuno; riguarderà, che se bene cotali atti gli apportassero quell'Honore, ch'egli vanamente crede; tuttauia sarebbe molto maggiore quello, ch'egli riporterebbe dal fare il contrario; percioche sarebbe amabile, dou'è impraticabile, & odioso; qualità tanto lontane da meritare Honore, quanto per esser vitiosissime, e nemiche al commercio (come habbiamo veduto) sono degne di grandissimo biasimo. Essendo dunque vana la speranza dell'Honore, che si propone il molesto nelle sue contradittioni, e stranezze, dourà astenersene, e procurare l'habito virtuoso nella maniera, c'habbiamo diuisato.

De' rimedij contra l'Adulatione. Cap. VIIII.

Diciamo hora dell'Adulatore, e come l'huomo si debba riguardare dall'Adulatione. L'adulatore dunque cade in habito così vergognoso per solo pensiero del guadagno, e così consente a' piaceri dell'amico, loda tutte le cose sue, tutti suoi proponimenti, e procura con ogni maniera d'essergli diletteuole. E però non volendo disgustarlo in cosa alcuna, si mostra trasformato in esso. Talche contradice con l'opere infinite volte à i proprij affetti; & alla propria intentione, non solamente dicendo, mà facendo ancora cose contrarie alla sua volontà, e non pure alla volontà, mà contrarie alla vita, e al proprio Honore. Percioche quando è tempo di vegliare, dorme; quando di dormire, veglia; quando di riposare, trauaglia; quando di trauagliare, riposa; s'è debole, e'l souerchio beare, ò mangiare gli nuoce, dice d'essere gagliardo, e di diuorare, non cede ad alcuno, & vuole la palma frà gl'imbriachi. Mà s'è poi gagliardo, e robusto, e'l compagno è debole, e fiacco, e gli piace la dieta, e'l digiuno, tramutandosi in sobrietà, e in astinenza, si rende estenuato, e macilente. Et accadendo, che si giuochi, si lascia vincere per fare maggior acquisto. Diuiene anco, quando gli pare, che'l piacer dell'amico lo ricerchi, Ruffiano, Alchimista, Cuoco, e Buffone, & non v'è arte alcuna, bench'ignobile, & infame, ch'egli in gratia altrui per guadagno non cerchi d'essercitare, e non faccia professione d'esserne eccellentissimo artefice; E'l suo artificio non termina nella sola persona dell'adulato; mà essendo questi grandi, come d'ordinario sono coloro, sopra le ricchezze de' quali fà disegno l'adulatore, mirando egli il guadagno, è costretto à tenere co' fauoriti d'esso, che gli possono nuocere, e giouare, gli stessi portamenti, che fà col patrone. Massime perch'essendosi posto in obligo d'adularlo sempre, s'altrimente facesse, lo stesso Signore se ne sdegnarebbe, volend'egli, ch'i suoi diletti, come Idoli, siano riueriti, & ammirati da coloro specialmente, che fanno professione di volergli esser grati, e recandosi ad ingiuria, & à nota del proprio giudicio, qual hora alcuno, che sia solito à secondarli, dia minimo sospetto di non approuarlo, ò di non volerlo fare. Talche'l misero adulatore s'abbassa fin ad vna fecciosa Meretrice, che sia grata al Signore, e per voler gradirle, spesse volte è da lei sforzato à far cose contrarie all'Honore dell'amico; e ricusandolo, cade nella disgratia d'essa, e per conseguente del Signore. E la medesima sommessione, e bassezza egli vsa ancora con vn'infame Ruffiano, con vno sfacciato Buffone, e con vn'arrogantissimo, & ignorantissimo Seruitore manuale, che per proprietà occulta sia l'anima del Signore. E questo, che rende sopra tutto la vita dell'adulatore infelicissima, è, che souente così fatti fauoriti sono riuali, e contrarij, in maniera che adulando all'vno, s'offende l'altro; onde l'adulatore con spasimo continuo, & infinito è costretto à trattare con loro, & à bilanciare le cose in guisa, che cercando la gratia d'vno, non perda quella dell'altro; e perche ciò è malageuole, e quasi impossibile, bene spesso perde quella d'amendue. Essendo dunque l'adulatore Ruffiano de' Ruffiani, Buffone de' Buffoni, e seruo vilissimo, anzi misero schiauo non solo del Signore, à cui adula, mà de gli appetiti, e vitij abomineuoli de' seruitori d'esso, si può con ragione chiamare la sentina delle dishonestà, & delle lordure di tutta la casa dell'adulato. Per la qual cosa gli auuiene, come all'infelice villano, che volendo strascinare il Toro ritroso, mētre per farlo con forze maggiori si cinge la fune, con la quale vuole sforzarlo, porge occasione alla fiera di strascinar lui, e di farlo precipitare in dirupate balze, e ruine. Così dico auuiene all'adulatore, che mentre stà intento per acquistarsi la gratia dell'amico, per legarlo, & tirarlo alla sua voglia, e cauarne guadagno; lega se stesso con la medesima fune, mà cō nodi molto più stretti alle voglie di colui, le quali per esser poi quasi infinite, & impetuosissime, l'aggirano ogn'hora in diuerse, & in contrarie parti, di modo, che perde sempre l'Honore, e la fama, e bene spesso ancora la vità senz'altro acquisto, che del proprio male, & della propria ruina. E se ben'ottenesse poi

ogni sorte d'utile, sì che potesse viuere con ogni commodità; che luogo haurebbe egli per la verità appresso de' virtuosi, se non di somma infamia, e d'essere riputato indegno della compagnia de gli altri? non si potendo fidare alcuno della sua amicitia, nè della sua fede? Se l'adulatore dunque si metterà inanzi le bruttezze conseguenti al suo mancamento, e stimerà punto l'Honore, e l'honesto; di leggiero s'asterrà da così fatto Vitio. E quando l'Honore, e l'honesto non lo muoua, se considererà le fatiche infinite, la miseria estrema di seguire l'altrui sregolate voglie, l'indignità vilissime, e i dispiaceri infiniti, ch'in ciò gli conuiene soffrire con battaglie, e continui contrasti d'indegnissimi riuali; conchiuderà tutto l'oro, & le dignità del mondo non essere bastanti per pagare la millesima parte de' suoi tormenti; onde lasciando così vile, e dannoso Vitio, da quello si libererà, come da insopportabile pena dell'Inferno. E questo gli succederà, se mentre vorrà aprir la bocca, per tendere lacci altrui con l'Adulatione, si ricorderà, che nello stesso tempo con molto maggiore laccio se stesso lega, e che per esso sarà strascinato al precipitio. Quando l'adulatore dunque per li danni, e vergogne del suo habito maluagio sia per isforzarsi d'acquistare la Virtù della Piaceuolezza, deue lasciar la cagione, che lo muoue all'adulare, ch'è il desiderio del guadagno, e quindi rimanendo semplice assentatore proporsi l'honesto, e seguendolo lascierà parimente l'Assentatione, e diuerrà piaceuole, ammettendo le cose, che conuengono, e non ammettendo quelle, che non conuengono, con quella discretione, e destrezza, che parlando de' rimedij dello spiaceuole habbiamo veduto.

Della Veracità Cap. X.

E Perche nella conuersatione occorre spesse volte all'huomo parlare di se stesso; si troua, ch'alcuni sono in ciò bugiardi, e vitiosi, & alcuni altri virtuosi, e veraci. Li bugiardi sono di due maniere, l'una finge di hauere le cose lodeuoli, che non hà, ò hauendo le vengono da lei rappresentate maggiori, che non sono, onde chiameremo cotali bugiardi arroganti, e'l Vitio loro Arroganza. E l'altra maniera diminuisce li beni, che possiede, facendoli minori, che non sono; e chiameremo costoro dissimulatori, e'l loro Vitio Dissimulatione. Hora il verace stando frà questi estremi, non ingrandisce, nè diminuisce le qualità sue, e con fatti, e con parole le manifesta, e confessa precisamente, come sono. E conciosiache simiglianti bugie, e insieme la verità possano essere indirizzate à qualche fine, & alle volte ancora esser dette senz'altra intentione, che della semplice bugia, ò semplice verità, perche l'attioni, & opere di ciascuno, che non sono prodotte fuori dell'intentione dell'agente à fine diuerso del suo ordinario, sono conformi all'habito, che possiede; però l'attioni, & opere del bugiardo, ò sia arrogante, ouer dissimulatore, saranno sempre dette per la semplice bugia; e quelle del verace per la semplice verità. Onde quelle saranno sempre vituperose, e maluage, e queste lodeuoli, & honeste. E così il possessore di questa Virtù, che Veracità vien detta, haurà un' habito, onde confesserà con le parole, e co' fatti le cose lodeuoli, che saranno in lui, e non le rappresenterà nè maggiori, ne minori di quello, che saranno; e in ciò per la semplice verità, come, quando, doue, & con chi ricercherà l'honesto. Percioche il dir vero in giudicio, ò per obligo de' patti, benche sia honesto, non appartiene à questa Virtù, ma alla Giustitia, e si può tener certo, che'l verace, il quale senza obligo alcuno, e per lo sēplice habito si mostra nemico della bugia, quando con la menzogna vedrà congiunta l'Ingiustitia, s'asterrà molto maggiormente dall'essere mendace. E bench'egli odij, e fugga l'uno, e l'altro estremo dell'arrogante, e del dissimulatore, come quegli, ch'amendue seguono la bugia; nondimeno egli piega più alla Dissimulatione, ch'all'Arroganza; poiche l'arrogarsi, e mostrare sopra gli altri eccellenza, e merito acquista inuidia; cosa, che priua della beneuolenza delle genti il Virtuoso, e gli rende difficili molte belle imprese. Piega dunque il verace al dissimulatore più, ch'all'arrogante; poiche coprendo il suo valore, si dimostra simile al modera-

ro, e quasi pieno di Modestia. De gli estremi colui, che si finge maggiore del douere, ò lo fà per nulla, e così, auuenga che simigli al catiuo, perche si diletta della bugia, tuttauia non hauendo in ciò fine alcuno, merita nome di vano più, che di catiuo; ouero si muoue per alcuna cosa, e secondo la qualità d'essa è più, e meno reo, e da cotal fine deue essere misurato. La onde facendosi maggiore del merito per gloria, haurà dell'ambitioso, e quando per ottenere dânari, sarà auaro, e di peggior conditione dell'altro. E costoro propriamente non sono arroganti; posciache ciò non fanno per arrogarsi semplicemente, mà per altro fine, doue se bene operano come arroganti, e sono in potenza tali; nondimeno il vero arrogante è così chiamato per l'habito, che possiede, e non per la potenza, che tiene di diuenir tale. E de gli arroganti possiamo dire, che sia il medesimo, che de' bugiardi, che si come alcuni dicono la bugia solamente per il mal habito, e per il semplice piacere, che ne ritranno, & alcuni per diuerso fine, ò per ottener Honore, ò per guadagno, i primi de' quali sono detti assolutamente bugiardi, e gli altri più tosto auari, & ambitiosi; così coloro, che semplicemente s'arrogano, e si fanno maggiori dell'esser loro senz'altro fine, vengono detti propriamente arroganti; e quelli, che per Honore, ò per guadagno lo fanno, non sono propriamente tali, mà ambitiosi, & auari. Di costoro dunque quelli, ch'aspirano all' Honore, si rappresentano grandi più, che non sono, in quelle cose, ch'appresso di tutti sono lodeuoli, ò sono stimati da coloro, co' quali si trouano, ò siano beni di fortuna, ò del corpo, ò dell'animo, ò come si voglia. Quelli poi, che mirano al guadagno, si vantano di possedere dell'arti, che per necessità, ò curiosità sono da molti desiderate, e nelle quali l'artefice può nascondere di leggiero la sua ignoranza; tali sono la Medicina, l'Astrologia, l'Alchimia, e simili. Mà quelli, che diminuendo le proprie qualità lodeuoli, stanno nell'altro estremo, sono di due sorti, alcuni, che dissimulano le cose grandi, e segnalate da loro possedute, per fuggire il fasto, e la Superbia, & insieme l'Inuidia, ch'apporta seco ogni souerchia eccelenza nella guisa, che faceua Socrate, il quale, con tutto che dal commune consentimento de' Greci, e dall'Oracolo stesso fosse giudicato sauijssimo, nōdimeno diceua di nō saperniente. Altri dissimulatori sono, che fingēdo di non hauer le cose picciole, che in essi appaiono palesi, cercano col mostrarsi modesti d'inalzarsi sopra gli altri fuori d'ogni merito, e sotto Humiltà ricoprono grādissima Supbia. Di questa sorte erano i Lacedemoni, che sotto vestimēti vili erano notati di ammātar smisurata altezza. L'Arrogāza dūque propriamēte detta, già da noi chiamata vana, è molto peggiore della Dissimulatione; poiche opera senza fine, e la Dissimulatione nò; e quādo l'arrogante si muoue per qualche fine, è per guadagno, ò per gloria, e la Dissimulatione nō cura guadagno, nè gloria, parlo della prima sorte di Disimulatione. Oltra di ciò la Dissimulatione s'auuicina più al vero, e può essere chiamata meza verità; perche possiede quello, che diminuisce, e l'Arroganza compita bugia, fingendo d'hauere quello, di ch'è priua. S'aggiunge, che la Disimulatione ritiene in se non sò che di Modestia, e segno di Virtù, più che non fà l'Arroganza; e ciò appare nella prima sorte di Disimulatione molto più, che nella seconda; onde l'Arroganza sarà ancora più contraria alla verità della Disimulatione, e la prima spetie di Disimulatione sarà men rea dell'altra; anzi la seconda sorte, essendo prodotta da Superbia, & à fine di mostrarsi di maggiore merito, participa dell'Arroganza assai più, che della Disimulatione propriamente detta; mà senza dubbio è tanto peggiore dalla semplice Arroganza, quanto questa è minor male, per essere vn solo vitio, e quella ne contiene due, per abbracciar l'Arroganza, e la Disimulatione.

De i rimedij contra l'Arroganza. Cap. XI.

SEgue, che si parli, in che maniera si possa fuggire l'Arroganza, come più opposta alla Veracità, che non è la Dissimulatione; poiche più egualmente s'otterrà questa Virtù; e così discorreremo delle bruttezze dell'arrogāte, e com'egli non potēdo ottenere i fi-

ni, che si propone, cade in cose contrarie al suo pensiero; percioche quindi haurà manifesta occasione da correggersi, e da lasciare il Vitio. Conciosia dunque, che la persona aggrandisca le sue lodeuoli qualità, e'l suo stato senza disegno alcuno, e per semplice vaghezza della bugia, e del mal'habito, c'hà fatto, ouero si muoua per Honore, ò per guadagno; ragioneremo prima dell'arrogarsi senza proponimento alcuno. L'Arrogante dunque vantandosi senza disegno, ha del vano, e del pazzo, & essendo à ciò spinto dall'habito della bugia, è in potere d'vn Vitio, che possiamo chiamare fondamento de gli altri Vitij, e distruttione della Virtù, e della conuersatione humana. Percioche riguardando tutti i Vitij, li vedremo stabiliti sopra la falsità; così l'auaro presuppone per vero bene le ricchezze, l'intemperante i piaceri del corpo, l'ambitioso l'Honor vano, l'iracondo l'ingiusta vendetta, proponimenti al tutto falsi; e'l medesimo si potrà comprendere discorrendo ne gli altri Vitij. Mà la bugia è tanto peggiore della semplice falsità, quãto che accresce malitia in colui, che la dice; percioche può molte volte auuenire, che la persona dica vna falsità, non lo sapendo, e credendo dire il vero; doue, chi dice la bugia, hà macchiato l'animo, perche dice il falso sapendo, e se ne compiace. Dalla qual cosa succede poi, ch'essendo fondato il commercio sul palesare l'vn l'altro i proprij bisogni a' fine di prouceder loro con aiuti, & vfficij scãbieuoli, & eglino presupponendo necessariamente la verità de' concetti, e delle cose, che si dicono; quando la bugia occupa il luogo della verità, subito entra l'inganno, e così vien leuata la fede, e la credenza fra' le genti, onde l'vnione della Ciuiltà si discioglie, e l'vn'huomo dall'altro fugge, come da animale fallacissimo, e persecutore della propria specie. Il bugiardo dunque, oltra che contiene il seme, e la radice d'ogni Vitio, è in quanto à se distruttore del viuere bene, e beato, & anco di se stesso; percioche essendo conosciuto nemico della verità, nõ hà fede appresso alle genti; talche occorrendogli per proprio interesse, e per necessità de' suoi bisogni dire il vero, non gli è creduto, e come ingannatore rimane schernito, e da tutti abandonato. Il danno dunque, che l'arrogante vano ritrahe dalla sua bugia, è della qualità, c'habbiamo veduto. Ma' coloro, che per guadagno si muouono ad Arroganza, & a' millanterie, sono in quanto bugiardi, sottoposti a' i medesimi inconuenienti; & a' questi poi aggiungono i loro particolari, e proprij. Percioche credendo essi di conseguir guadagno dall'arte, ò facoltà, per la quale si vantano, sono costretti ad operare, e quiui scoprendo la loro ignoranza, scuoprono insieme la propria vanità, e bugia; onde da vna parte rimangono priui per sempre del guadagno, a' cui aspirano, e dall'altra vengono colmi di vergogna, e di confusione. Mà quelli finalmente, che si vantano per riportare Honore, incorrono nel contrario di ciò, che bramano; Percioch'essendo necessario per essere honorato, che si mostrino possessori d'alcun bene, vantandosi di posseder de' beni esterni, cercano Honore da cose, che non sono sue, e che per mille accidenti possono in gran parte, ò in tutto perdere; onde se quello non è vero Honore, che non nasce da nostre opere, e da Virtù propria; così fatto Honore (presupposto anco, che'l vantatore l'ottenesse) sarebbe Honore improprio, & indegno d'affaticarsi per ottenerlo, e massime con bugie, com'egli cerca. Oltra di ciò discorrendo di così fatti beni particolarmente, se l'arrogante magnificherà le sue ricchezze, ò della signoria di quelle vorrà ritrarre honore; ritrouerà, che per la medesima cagione molte persone vili, & infami, del paragone delle quali si vergognerebbe, meriteranno d'essergli soprapposte, e più honorate di lui. Percioche vedrà' Hebrei, Marani, Vsurari, & infiniti altri huomini vilissimi, per hauer essercitate arti vergognose, esser peruenuti à ricchezze grandissime, appresso le quali le sue non sono d'alcun rilieuo. Se vorrà' similmente vantarsi della sua Nobiltà'; gli sarà' ageuole da conoscere, ch'infiniti parimente, i quali in ciò l'auanzano, sono pieni di Vitij abomineuoli; onde douranno per conseguente esser più honorati di lui; e così egli rimarrà inferiore d'honore à molti Vitiosi, e scelerati, che sarebbono degni di mille vergogne, e mille castighi. Ma' presupposto ancora, che Nobiltà' non fosse congiunta, come spesso la veggiamo, con Vitio alcuno; certo chi farà

gran fondamento, per honorarsi, nell'esser nobile, trouerà, che l'Honore da lui ricercato conuiene più a' suoi maggiori, ch'à lui; poiche la Nobiltà è splendore della razza. Oltra di ciò l'appigliarsi spesso ad vn bastone per appoggiarglisi caminando, si com'è segno di debolezza di chi se ne serue, e che manchi del proprio vigore, e ch'alle volte anco sia storpiato; così il ricorrere tratto tratto a' gloriarsi dell'esser nobile, fa credere di leggiero, che così fatto vantatore sia priuo del vero vigor dell'animo, ch'è la Virtù, ma c'habbia qualche particolare difetto, onde per se stesso non possa mantenersi in riputatione, e gli sia bisogno del sostegno morto de' suoi maggiori. E così cercando il lume loro, per farsi vedere, chiarisce, ch'in se stesso non hà parte alcuna di quel vero splendore, che scioccamente cerca vsurparsi della Virtù di coloro, che sono già spenti, e che degenera dalla schiatta loro. L'amicitie similmente de' grandi, e de' potenti non possono apportare assolutamente vero Honore, conciosiache spesso si vegga, che per vie indegne vengono acquistate; & in guisa tale, che se maggior' Honore si douesse dare a' chi maggior gratia ottenesse appresso di loro, molti valent'huomini, e Virtuosi ne sarebbono in tutto priui, non hauendo alcuna di quelle qualità vtili, ò gioconde, per le quali le genti sogliono bene spesso da molti grandi esser' amate, e premiate. Li beni del corpo non riceuono parimente così fatto Honore, e'l vantarsi di Bellezza hà dell'effeminato, essendo dote particolare delle Donne, e la robustezza, agilità, e sanità possiamo hauere commune co i Facchini, e co' Villani, per lasciar le bestie, onde Honore, che può conuenire a genti di vilissima conditione, merita d'essere sprezzato, anzi che tenuto in conto. Rimangono le qualità dell'animo, sopra le quali può cadere il vanto, e l'Arroganza. Di queste dunque sono alcuni habiti mecanici, e plebei, de' quali è vergogna esser dotato, & alcuni sono liberali, e degni d'huomo valoroso, & hanno per fine il vero, ò l'honesto, ò cosa, ch'all'honesto, e al vero è indirizzata. Hanno per fine il vero le Virtù, e scienze contemplatiue, e l'honesto l'attiue. E per cose, ch'all'honesto sono indirizzate, intendo hora tutte le facoltà nobili, che per sostentamẽto, e seruitio della vita ciuile sono ordinate, come la Retorica, la Militare, la Medicina, e simili; che se bene ciascuna si propone vn particolare, e proprio fine, tuttauia riguardano finalmente il beneficio, e seruitio publico, e il supremo bene attiuo, ch'è d'honestà ripieno, e sono più, e meno honorabili, quanto più, e meno s'accostano à così fatto honesto. E il medesimo intendo delle cose, c'hò detto esser' indirizzate al vero, cioè che siano quelle facoltà, le quali seruono per instromenti, ò mezi alla contemplatione, come la Logica, e la Dialettica, auuenga che siano communi insieme ad ogni facoltà, & arte. Se'l contemplatiuo dunque prendesse vaghezza di gloriarsi, perch'altri similmente l'honorasse; s'allontanerebbe dal suo fine; e non s'acquietando dalla semplice verità, non sarebbe contemplatiuo, e di Virtuosissimo diuerebbe sciocco, e vano. Ma' lasciando il contemplatiuo, come non conueneuole al nostro proposito, e non sottoposto alla vita ciuile, passiamo all'attiuo. Chi dunque facendo nella vita attiua opere virtuose, non s'appaga principalmente dell'honesto, e con lodarsi cerca d'esser lodato, mostra di non conoscere, nè di curare l'honesto, e per conseguente si fa' indegno d'Honore, e merita vergogna. Percioche quando il Virtuoso potesse da vna parte ottenere tutti gli Honori scompagnati dall'honesto, e da vn'altra il solo honesto senz'alcun' Honore; eleggerebbe per meglio l'honesto solo, che la moltitudine di tutti gli Honori dall'honesto scompagnati, non essendo appresso di lui bellezza, nè ornamento sopra quello dell'honesto, e non stimando vero Honore quello, che non si riceue per honesta attione. L'essaltar dunque le proprie qualità fuori del douere, ò per vanità, ò con disegno apporta sempre biasimo, e spesse volte infamia, e non può recare Honore nè per conto dei beni di Fortuna, nè del corpo, nè dell'animo, e massime douendo l'Honore essere fondato nella verità, e non sopra la bugia. Perilche l'arrogante vedendo le bruttezze del suo Vitio, e che da quello è tirato in parte contraria al suo disegno, s'asterrà dalle millantarie, e diuerrà verace. Ma' perche'l dire le proprie qualità, & attioni lodeuoli, con tutto che'l verace non le fac-

cia nè maggiori, nè minori di quello, che sono; alle volte può apportargli odio, & inuidia appresso a gli ascoltanti, sarà conueneuole cercare i rimedij in ciò opportuni.

De' rimedij contra l'Odio, e l'Inuidia. *Cap. XII.*

PErche dunque si conoscano i rimedij da difendersi contra l'Odio, e l'Inuidia, è da considerare la conditione loro, quanto comporta la soggetta materia; conciosiache comprendendo, donde nascono, e che cosa sono; potremo egualmente fuggire le cose, dalle quali sono prodotti, e ritrouar tanto i rimedij, quanto i communi. L'Odio dunque altro non è, che desiderio del male altrui, per essere da noi giudicato assolutamente catiuo, ò catiuo à noi. L'Inuidia poi è vn dispiacere, che nasce nell'huomo per le prosperità di coloro, che stima simili à se, e così fatto dispiacere non è per rispetto proprio, poiche la persona non è stata offesa dall'inuidiato; mà perche l'inuido non vorrebbe, che l'inuidiato possedesse cotali beni; auuenga che di così fatta priuatione il medesimo inuido non sia per riportar commodo. Per la qual cosa l'Odio, e l'Inuidia sono simili, in quanto sono contrarij al bene altrui, mà sono differenti, perche l'Odio è più vniuersale dell'Inuidia, e cade non solo, come l'Inuidia, nell'huomo contra l'altr'huomo, mà nell'huomo contra gli animali irragioneuoli, e anco frà le bestie; posciach'alcune specie odiano naturalmente alcun'altro. E così l'Odio essendo riuolto contra chi è assolutamente catiuo, ò catiuo à noi, può cadere sopra l'vniuersale, che non appartiene à noi, & anco sopra il singolare, che può appartenerci. E possiamo in generale odiare tutta la specie de' ladri, auuenga ch'alcuno non ci habbia rubato; e possiamo similmente odiar Callia, per hauerci rubbato il Cauallo. Mà l'Inuidia non riguarda mai l'vniuersale, mà sempre il singolare; Et è con molestia, e l'Odio senza; onde l'Odio è più simile all'habito, che non è l'Inuidia. E l'Odio nascendo per l'altrui malignità, può ragioneuolmente cadere nel Virtuoso, essendo nemico de gli scelerati; doue l'Inuidia per giusta cagione mai nō si muoue; onde nō può per conseguente ritrouarsi nell'huomo da bene. Mà lasciando il considerare più sottilmente le differenze, e le proprietà di cotali affetti, e bastādo al presente proposito quello, c'habbiamo discorso, vengo à parlare de' rimedij loro. E se vorremo considerare prima (come par ragioneuole) li communi d'amendue, essendo, come s'è veduto, contraposti cotali mali al bene altrui; il rimedio loro sarebbe celare i beni, all'offesa de' quali sono riuolti. Mà perche è honesto, che'l Virtuoso palesi alle volte i proprij beni, e noi cerchiamo, in che guisa debba farlo, e non conuenendo perciò al nostro proponimento nasconderli, lasciando il rimedio commune, verremo a i proprij dell'Odio, e dell'Inuidia; considerando, in che maniera il Virtuoso possa manifestare le qualità sue lodeuoli, senza adossarsi ragioneuolmente nè Odio, nè Inuidia. E discorrendo prima dell'Odio, presupponendo egli l'odiato assolutamente catiuo, ò catiuo à noi; l'huomo raccontando li suoi fatti, mentre saranno lodeuoli, mostrerà, ch'egli non è assolutamente catiuo, e non gli conuiene perciò quell'Odio, che possiamo chiamare vniuersale, per cui il catiuo assolutamente è odiato da ogni Virtuoso. E perche l'Odio particolare nasce dalla nemicitia, ch'è prodotta dall'Ira, dal dispetto, ò scommodamento, che vogliamo dire, e dalla Calunnia, ouero maledicenza, che presuppongono l'offesa; l'huomo fuggirà l'Odio particolare ancora, se manifesterà li suoi affari senz'alcuna offesa dell'ascoltante. Viene offeso l'ascoltante, quando la persona raccontando i proprij beni, e l'attioni sue, pregiudica all'interesse di lui. E conciosiache'l pregiudicio possa nascere sopra i beni interni, ouero sopra gli esterni; dourà mirare l'huomo da bene, che'l parlare di se stesso non possa in cotali cose offendere i compagni. S'offendono ne' beni interni le genti frà l'altre cose, quando nel raccontare vn fatto, nel quale sono interuenuti, non vien data loro quella parte del merito, che giudicano conuenirsi. E di qui nella presa di Milano Prospero Colonna (come scriue il Giouio) rimase grandemente sdegnato col Marchese di Pescara, perche parlando il Marchese col

Cardi-

Cardinale de' Medici Legato del Campo, che fù poi Papa Clemente, mostraua d'essere stato principalissima, e sola cagione di quella vittoria, parendo a Prospero, che gli togliesse perciò la sua parte del merito, & oscurasse la Virtù sua. S'offende parimente il Compagno, mentre si paragonano le proprie attioni con quelle d'esso; percioche si da' segno di gara, e di mala volontà; onde Fabio Massimo offese Africano, hauendo egli nella sua Oratione (come racconta Liuio) anteposto artificiosamente le proprie imprese, e la gloria sua a quella di lui. S'acquista finalmente Odio in parlare de' suoi beni, ò siano interni, ò esterni, dignita', riputatione, nobilta', ricchezze, e così fatte cose con coloro, che ne mancano; ouero ne sono rimasi priui, ò hauendole, sono d'inferior conditione, e non così segnalati, come le nostre. Percioch è vn sottomettersi arrogantemente gli altri, e perciò è vn fare ingiuria al compagno. Per la qual cosa il Virtuoso co' poueri non parlera' delle sue ricchezze, nè si compiaccera' di consumare il tempo, come molti, in descriuere i suoi poderi, gli armenti, le gioie, le case, e i pretiosi arnesi, che possiede. Non parlera' (dico) co' poueri delle sue ricchezze, se non per necessità, ò per offerirle, e farne loro parte. Con gl'ignobili tacerà parimente la sua Nobiltà, e con gl'ignoranti il suo sapere; nè sarà baldanzoso delle lodeuoli qualita de' figliuoli, e de' parenti con chi ne sara' priuo, ouero gli haura' imperfetti. Tacera' ancora la gratia de' Principi verso di se', e'l capitale, che tiene, del seguito, e della beneuolenza delle genti; percioch'appresso di coloro, che ne mancheranno, ò gli saranno in ciò inferiori, produrrà sdegno, e sara' accettato ad onta, interpretando, che venga detto a confusione loro. E conciosiache l'offesa degna d'Odio nasca dalla mala intentione dell'offenditore; qualhora la persona si mouera' a parlare de' proprij beni per cagione manifestamente ragioneuole, non sara' per la verita' offesa altrui; e per conseguente non potra' riportarne Odio. E cagione ragioneuole intendo quella, che nasce dalla conseruatione, e per difesa de' medesimi beni, e specialmente de' più importanti, e più principali; tal'è la salute propria, e del proprio Honore, e dell'altrui, alla quale siamo tenuti, ouero per l'vtil nostro, ò d'altri nel medesimo modo, che non sia disgiūto dall'honesto. Percioche l'huomo raccōtādo le sue attioni per così fatti rispetti, manifesta, che non ha' intentione d'offendere alcuno; e non si scostando dall'honesto, niuno manco può con giusta cagione odiarlo. Enea appresso di Vergilio, per la salute sua, e de' compagni palesò à Venere, da lui non conosciuta, se stesso, e i fatti suoi dicendo:

Io son' Enea quel pio, che da' nemici
Scampati hò meco i miei patrij Penati,
Fino à le Stelle hormai noto per fama.

Per conseruar l'Honore, e la riputatione Scipione Africano fù costretto cōtra Fabio Massimo à parlare dell'attioni sue, e del suo merito, come si vede in Liuio. E se sotto il conseruare l'Honore vogliamo riporre il mostrarsi di buona creanza; si potranno raccontare ancora le proprie attioni, quando essendone ricercati da altri, non si possono tacere se non con disgusto di chi desidera d'intenderle, e con euidente pericolo d'esser notato per discortese, e villano da persona prudente, e giudiciosa. E il medesimo Enea raccontò perciò à Didone l'impresa di Troia, e i suoi gesti, essendogli stato commandato da lei. E questo sia detto per fuggire l'Odio. Mà perche l'Inuidia punto non s'estingue dal vedere, ch'altri per ragioneuole cagione si moua à manifestare le sue cose lodeuoli; anzi tanto più per auuentura s'accende, quanto cotali rispetti scuoprono maggiormente il merito altrui; però l'Inuidia ricercherà li proprij rimedij differenti da quelli, che per fuggir l'Odio habbiamo raccontati. E dunque per cagione di ciò da considerar di nuouo, che l'Inuidia è passione del bene altrui, e vien cagionata dall'amore sregolato, che ciascuno porta à se stesso, per il quale l'huomo si stima più meriteuole de gli altri, e di douer loro soprastare, ò almeno di non essere inferiore ad essi; e ciò non gli riuscendo per la soprabbondanza de' beni del compagno, per li quali gli pare di venire oppresso, e di rimanere oscuro; s'attrista di così fatti beni, e desidera, che vengano scemati, ò estinti, benche senza altrui suo giouamento. Perche l'inuido dunque, come il Lippo, non rimanga offeso dall'eccessiuo

lume

lume della gloria altrui, hà bisogno, che così fatto splendore gli sia rappresentato, e moderato in modo, che possa tollerarlo senza sentirne graue offesa. E concionsiache i fatti honorati, e i nostri beni rilucano molto meno senza l'ornamẽto delle lodi, e del merito, ch'in essi può essere considerato; si dourà perciò leuare dall'infer ma vista dell'animo dell'inuido lo splendore dell'attual merito di cotali cose, che se gli douranno manifestare. E così doue Enea per necessità diceua: Io sono il pio Enea noto fin'alle Stelle; non hauendo il Virtuoso simigliante occasione, dirà semplicemente: Io sono Enea, che porto li penati, con tacere le qualità del merito, e della lode, che gli si deue, e lasciando cio alla discretione dell'auditore, ch'è in luogo di Giudice. Percioche si come vn gratioso frutto è gratissimo à chi deue riceuerlo, se gli è presentato nella sua stagione intatto; e se gli è offerto masticato, riesce stomacoso, e incita nausea; così li proprij fatti specialmente raccontati in honesta occasione, lasciando all'altrui giudicio le lodi loro, appaiono più gloriosi, & amabili; e masticati sconueneuolmente dalla propria bocca putiscono altrui, e sono rincresceuoli, & odiosi. E però il souerchio vanto, che tutt'hora Cicerone si daua, d'hauer estinta la congiura di Catilina, lo fece al Popolo Romano insopportabile, e gli cagionò (come racconta Plutarco) i suoi grandissimi trauagli. Per la qual cosa conuien'esser parco nelle proprie lodi, & astenersene ancora, quando la necessità non lo ricerchi. Oltra di ciò perche la gloria frà gli altri compartita, come acqua da più parti deriuata da grandissimo fiume, rende minor' il merito della persona; dourà il Virtuoso, potendo honestamẽte, far parte ad altri del suo honore; perch' apparendo in esso il ben minore, sarà meno riguardeuole, e considerabile appresso all'inuido, che se fosse tutto in lui raccolto. E così douendo participar' altri della sua gloria, sminuirà maggiormente l'Inuidia, se non si farà capo de' successi, che racconta, mà farà in esso compagno, ò dipendente. E picciola offesa, e sopr' ogn'altra tollerabilissima sarà poi all'inuido quella, doue la persona potrà con ragione metterlo à parte del suo merito. Percioche il piacere della propria gloria, diuertirà in grandissima parte la molestia, che gli apporterà quella del Virtuoso. E se l'inuido prende fastidio per gli altrui beni; si sminuirà parimẽte così fatta molestia, parlando l'huomo de' suoi in guisa, come se non fossero suoi, ò n'hauesse picciola parte, e che non venissero intieramente dal suo volere. Percioche attribuendo cotali beni à cose estrinseche, fà sperare all'inuido di poter' esso ancora peruenirui, e non essendo ecceduto dal Virtuoso in cosa sua propria, non gli pare, che la gloria di lui possa grandemente offenderlo. E benche l'Inudia paia nascere principalmente per li beni esterni, e massime per la riputatione, e per l'Honore; nondimeno pare anco, che cada sopra gl'interni. Onde diciamo, che l'Inuidia è frà gli artefici, auuengache possiamo dire, che cada sopra gl'interni, in quanto portano seco l'honore, e gli altri beni esterni, a' quali propriamente si porta Inuidia. E ritornando al proposito, dico, quando il Virtuoso hauesse riportato honorata vittoria, in darne conto imiterebbe Tito Vespasiano più tosto, che Cesare Dittatore; percioche Cesare dopo l'Impresa di Farnace, scrisse, Io venni, vidi, e vinsi. Mà Tito Vespasiano dell'acquisto di Gierusalemme daua la gloria à Dio, che ne fosse stato auttore, per castigare i Giudei. Oltra di ciò se i difetti, e i mancamenti, come priuationi, e mali, sono opposti à i beni; è chiaro, che si come possono alle volte muouere compassione, così non recano mai Inuidia; onde conuenendo al Virtuoso parlare de' beni da lui posseduti, mischiando seco de i mancamenti, che non siano però contrarij all'honesto, perche ciò non cade nel Virtuoso, adombrerà in parte il suo merito; talche l'inuido non ne rimarrà grauemente offeso. Et Agatocle, mosso forse da simigliante rispetto (se però non lo faceua per gloria maggiore) volea frà i vasi d'oro, e d'argento, che come Principe vsaua alla sua mensa, fossero di quei di terra, acciò si sapesse, ch'egli era stato Figliuolo d'vn Vasaio. In quella guisa dunque, che'l grandissimo lume, il quale per lo suo splendore offusca altrui la vista, venendo con piaceuole ombra moderato, diuiene tollerabile à gli occhi deboli, che prima non poteuano sopportarlo; così il merito della Virtù, e d'ogn'altra sorte di bene, ricoperto da quei veli

veli di generosa Modestia, c'habbiamo detto, scemerà in gran parte l'Inuidia al Virtuoso. Dico in parte, perche Modestia alcuna nō può affatto leuarla, ricercādo ella per assoluto rimedio la sola miseria. E se'l porgere con maniera modesta le proprie cose lodeuoli ne sà lontani da offender gli altri; i rimedij da fuggir l'Inuidia potranno difendetci anco dall'Odio. Mà quelli, che per l'Odio habbiamo giudicati opportuni, non saranno già bastanti contra l'Inuidia; poiche'l manifestare (come s'è già detto) per ragioneuole cagione i suoi beni non modera lo splendore del proprio merito, onde l'occhio dell'inuido possa tollerarlo; mà conuiene velarlo alquanto, come habbiamo discorso. Passiamo hora all'Vrbanità, Virtù della ricreatione tāto necessaria alla vita humana, quāto vedremo.

Se'l Giuoco si debba vsare. Cap. XIII.

SI come la vita humana hà bisogno, che'l corpo prenda quiete dalle fatiche, così ricerca, che l'animo riposi da gli studij, & da i negotij. Percioche nella maniera, che'l corpo dal continuo faticare diuerrebbe debole, & infermo; così la mente, intenta sempre ne i proprij esercitij, diuerrebbe languida, & inutile. E conciosia che l'animo, e la mente si ristori nel riposo col Giuoco, perch'essendo egli contraposto alle cose da douero, come queste l'occupano, così il Giuoco li rallegra, e ricrea; però considereremo se ogni sorte di Giuoco conuenga al Virtuoso, ò se qualch'una, e quale, & in che maniera habbia da esercitare virtuosamente. E certo veggiamo le ricreationi tanto necessarie, e naturali all'huomo; che non è alcuno di così seuera, e rigida natura, che non interponga ne' suoi più graui pensieri qualche trastullo, e spesso anco puerile. Così trouiamo, che Scipione, e Lelio si compiaceuano di sciegliere i fassolini sul lito; e Socrate fù ritrouato da Alcibiade à guisa di fanciullo caualcare la canna. E nella stessa maniera il Rè Agesilao fù veduto trastullarsi co' suoi figliuoli; e Domitiano faceua la caccia alle mosche, e tagliaua loro il capo. Per la qual cosa, essendo tanto necessaria la ricreatione, e'l Giuoco, quant'è necessario il riposo, & essendone di tante sorti, quante possiamo quasi dire, sono gli humori de gli huomini; sarà ragioneuole hauerui sopra consideratione, e massime venendo costumati ordinariamente i Giuochi, che non meritano d'esser tenuti in niuna stima. De' Giuochi dunque alcuni sono principalmente per agitar il corpo, e farlo robusto, e destro, com'è la Lotta, la Palla, & simili; & alcun'altri per apprender l'arte del maneggiar l'armi, per seruirsene alla guerra; tal'è lo Schermire, il saltare il Cauallo, il Giostrare, il combattere alla Sbarra, & ogni sorte d'armeggiare. E perche nissuno di così fatti Giuochi hà per fine principale la ricreatione dell'animo, ma sono indirizzati alla sanità, ouer all'esercitio militare; non caderanno frà i Giuochi, che da noi sono cercati; ancora che introducendosi per spettacoli, seruano accidentalmēte per dilettare coloro, che stanno à mirarli, de quali hora non trattiamo, hauendoci proposto di ragionare di quelli solamente, che riguardano alla ricreatione dell'animo, & che dal Virtuoso possono esser costumati per suo diporto. Conciosia dunque, che l'animo tolto da profondi pensieri acquisti vigore, quando il corpo riposa, in quella guisa, che fà il Caualiere, mentre dopò la battaglia è portato dal Cauallo con passo piaceuole; haurà bisogno della quiete del corpo, accioche l'agitatione d'esso non li disperda, & inlanguidisca maggiormente gli spiriti. Per la qual cosa trattando vniuersalmente de i Giuochi, ne' quali l'animo può ricrearsi sedendo, e col riposo del corpo, alcuni sono in potere della fortuna, & alcuni dell'arte, & alcuni altri consistono parte nell'arte, e parte nella fortuna. Sotto i primi vengono compresi i Giuochi de' semplici Dadi, & alcuni anco di Carte: li secondi sono della qualità de gli Scacchi; & gli vltimi di Carte, come la Primiera, ò de' Dadi accompagnati da Tauole, qual è Toccadiglio, e Sbarraglino. E quì lascio quei Giuochi di carte, che stando nel far trasparere, sono riposti nella prestezza delle mani, & hanno del plebeo, e del bagatelliere. Hora ciascuna sorte de' raccontati Giuochi parrebbe, che si dol-

uesse ammettere quella, che tutta è nella fortuna, perche non apportando fatica all'Intelletto, gli porge commodità di riposare. Quella similmente, che consiste nell'arte, conciosiach'essendo conforme alla Natura humana, il cui proprio è reggersi con ragione, pare, che disponga l'huomo à diuenire acuto, & isuegliato. E quella specie di Giuochi parimente, che vien riposta frà le due raccontate, & è mista d'esse, parendo ripiena di molta vaghezza, e piacere, e per iscorgere spesse volte in così fatto trattenimento la discordia, e la battaglia, & alle volte ancora la concordia, e l'unione dell'arte, e della fortuna. E questo sia detto in vniuersale. Ma considerando la cosa più particolarmente, è da ricordarsi, che douendo i Giuochi ricreare, & dilettare, quelli i quali dipendono in tutto dalla fortuna, & in poche maniere possano variare, non paiono degni d'essere ammessi; percioh'essendo priui di varieta, rimangono insieme senza vaghezza, e diletto. Quelli parimente sono lontani da ogni ricreatione, che tutti consistono nell'arte, conciosiache ricercando studio intenso, dissipano gli spirti, e in luogo di regenerarne, li consumano maggiormente, & auuiene in ciò à giocatori quello stesso, ch'a Soldati; mentre si seruono dell'armi in tagliar legne, e materie dure, che presentandosi poi l'occasione della battaglia, le trouano rintuzzate, & inutili. Percioche così fatti giocatori consumando, e stillando il ceruello in cose vane, lo rendono fiacco, e di niun valore in quelle da douero. Onde cotali Giuochi, hauendo quella proportione con l'animo nostro per conto di ricrearlo, che tengono i colpi delle pietre sopra i fili delle spade per aguzzarle, meritano d'essere chiamati struggimenti più tosto di ceruello, & oppressioni della mête, che trastulli, e ricreationi. Da che parrebbe, che i Giuochi, i quali sono parte nell'arte, e parte nella fortuna, si douessero solamente accettare; poiche l'arte rauuiua l'insipidezza della Sorte, e quella tempera la fatica della mête, facendo spesso quasi vna vaga Rappresentatione della vita humana, accadendo, ch'alcuni senza giuditio sono fauoriti in tutto dalla fortuna, e rimangano vincitori; & alcun'altri di maggior sapere la prouano contraria ne' loro disegni, e rimangono perditori. Così fatti Giuochi dunque si mostrano sopra tutti piaceuoli, e di ricreatione. E pare ancora, che conuenga accompagnarli col dannaro, che sia proposto come premio della vittoria; e quanto sarà maggiore la copia, tanto più grata sarà la speranza d'ottenerla; e cagionerà, che l'huomo si tratterrà con maggior diletto. E l'assuefarsi à giocar dannari, è vn disporsi à sprezzarli, e à star lontano dall'Auaritia, e dalle sordidezze, dalle quali così fatto Vitio è accompagnato; onde si potrebbe dire, che s'apre insieme la strada alla Liberalità, e alla Magnificenza. E perche nel giocare si suol perdere souente; di qui la persona viene insieme ad auezzarsi à sopportare taci to il cedere altrui, & à rimaner inferiore; talche si può acquistar l'habito contrario all'Iracondia, e diuenir patiente, e mansueto. Parrebbe dunque per cotali ragioni da cōchiudere, che'l Giuoco s'hauesse da essercitare anco con dannari, e quanto in ciò fosse maggiore la copia, e lo sprezzo, che tanto più nobile fosse il trattenimento, e più dilettevole. Mà riguardando con maggior diligenza alla cosa, apparirà la verità d'altra maniera. Perciò che'l giocare gran somma di dannari è contrario al Giuoco, alla Liberalità, alla Magnificenza, alla Mansuetudine, & ad ogni sorte di Virtù. Conciosiache doue il Giuoco è intro dotto per burla, e per trastullo; quando porta seco perdita, e guadagno segnalato, l'uno de quali si cerca per ordinario con ogni studio, e fatica di fuggire, e l'altro d'acquistare; cessa il piacere, & entra in suo luogo l'ansietà del guadagno, e'l continuo timore di quella perdita. E di qui vien poi, che gli huomini giocando di questa maniera, tanto si scostano dal la Virtù, che le diuengono contrarij. Percioche giocandosi sempre con gli Amici, si desidera di vincer loro; e vincendo, si togliono i dannari da chi non si deue, e come non si deue; e così la persona si dispone all'Auaritia. E conciosiache colui sia Ladro, il qual toglie la robba da chi non deue, e contra la volontà del possessore; il Giocatore, non s'auedendo, diuiene quasi Ladro. Dico quasi, poiche, no'l facendo di nascosto, non è veramente tale; ma per il restante pare forse peggiore di coloro, ch'ordinariamente rubano; poiche toglie

la robba à coloro, à i quali sarebbe obligato donarne; come s'accennò parlando della Liberalità, & anco contra la volontà d'essi. Poiche il Giocatore, che perde, non si può dire, c'habbia intentione di perdere, ne dia per conseguente conforme all'animo, & alla volontà sua li suoi dannari al vincitore: onde il medesimo vincitore toglie li dannari contra la volontà del vinto; poiche l'atto del dare li dannari al vincitore è inuolontario in quella guisa, che trattando della Felicità fù auuertito secondo Alessandro Afrodiseo essere inuolontarie l'attioni dannose, e che sono contrarie all'animo nostro, e volontarie l'attioni di loro natura buone, e da noi desiderate. E così l'Auaritia è vna quasi specie di furto, ch'accompagna il giocatore, mentre vince. Mà s'auuiene poi, che'l giocatore perda, egli spendendo il suo in cosa, che non deue, anzi consumandolo, e dissipandolo, diuien prodigo. E perche sì fatto disperdimento non è per disperdere semplicemẽte, come fà il prodigo, ma con disegno, e desiderio di guadagnare; è insieme prodigo, & auaro. E' di tanto peggior conditione dell'uno, e dell'altro, quãto, per hauer in se raccolto i Vitij loro, e di maggior bruttezza d'amendue; & è ancora più misero del prodigo, e dell'auaro; poiche'l prodigo in gettare il suo sente piacere senz'alcuno trauaglio; ma il giocatore con la continua ansietà, che proua, opprime il picciolo piacere, che gli dà la speranza di vincere. E l'auaro similmente, se bene col diletto dell'acquistare hà congiunta sempre l'ingordigia del voler più; nondimeno così fatto dispiacere non è à gran pezza eguale all'angoscia del giocatore, mentre gli combatte nel petto la speranza, e'l timore, che venga a lui, ò contra di lui punto, ò carta, che vorrebbe, ò non vorrebbe. Oltre di ciò si trouano de gli auari (come già fù detto) che contentandosi del loro, non sono rapaci; mà il giocatore, che per guadagno giuoca, di cui hora trattiamo, è sempre rapace; e non si ritenendo per alcuna perdita dall'habito di giocare, dissipando il suo, cerca con ogni modo sconueneuole di cauar dannari, nõ perdonando à sordidezza, nè ad ingiustitia alcuna. S'aggiunge, che l'auaro, in quanto acquista, e conserua la robba, è gioueuole alla sua famiglia, & alla sua posterità, se ben per accidente; ma il giocatore, consumando sempre il suo, à se stesso è dãnosissimo, alla sua Casa, & à quelli, che di lui hanno da venire. E perche la disdetta, e la catiua fortuna offende il giocare, e'l danno della perdita l'affligge, e tormẽta; diuiene perciò impatientissimo, nè tollera, ch'alcuno parli, ò respiri, nè stia sopra il Giuoco. E s'adira non solo contra la sorte, ma contra coloro, che giocano seco, & insin col Cielo; onde ne nascono poi abomineuoli, & sceleratissime bestemmie. Così fatti Giuochi dunque fanno la persona auara, prodiga, impatiente, iraconda, e mostruosa per le contrarietà de i vitij, che l'apportano, e la rendono insieme inutile al commercio. Poi che'l giocatore, consumando la maggior parte dell'hore, e le migliori in così fatti esercitij, tiene in tal modo nell'animo impresse quelle figure di punti, ò di carte, per le quali ogn'hora trauaglia; che non lascia luogo ad altro oggetto, quantunque importante, per entraruì; e vinca, ò perda, negotio nissuno non gli aggrada; & ogn'altra cosa trascurando, e lasciando imperfetta, la si prende à noia, & à fastidio. Et alla perdita de' beni dell'animo segue quella de' beni del corpo; percioche'l Giuoco distraendo gli spiriti vitali dall'operatione naturali, fa viuere il giocatore in continuo batticuore, e spasimo, onde corrompe il sangue, e s'infracida nella malinconia, e nell'accidia. Porta seco finalmente il Giuoco la perdita de' beni esterni; poiche gittando dannari, nõ si possono sostentar gli amici, e i parenti ne' loro bisogni, nè si può cõseruare il decoro della Nobiltà, e della Magnificenza in maniera, che possiamo dire, che'l giocatore giuochi se stesso, e insieme tutti i beni, che può possedere in questo Mondo. E come Catone dicea verso coloro, i quali metteuano il loro pensiero nelle cose ridicole, che nelle seuere riusciuano degni di riso; nella medesima maniera si può affermare, che l'huomo, il quale tutto s'impiega nel Giuoco, e nelle cose da vero si mostri perduto, è degno insieme di burla, e di pianto. Percioche doue siamo prodotti dalla Natura alle cose da vero, egli si dedica à quelle di trastullo, e queste esercita, come il pazzo le spade taglienti nel Giuoco della Scherma, conciosiache maneggiandole

giandole per trastullo, venga morto per da vero; onde il Giuoco cessa d'esser Giuoco, e'l piacere si riuolge in afflittione, e la recreatione in vltima miseria. Per la qual cosa se nel Giuoco si deue giocare; cioè fare da burla, come dissero i Lacedimonii verso gli Ateniesi, vedendoli consumare tutte l'entrate publiche in rappresentar Comedie, e Tragedie; non si dourebbono giocare danari, quando ben si volessero ammettere i Giuochi, de' quali habbiamo parlato. E volendo poi anco giocar dannari, si dourebbe far in guisa, che'l guadagno, ò la perdita non potesse punto opprimere il piacere del Giuoco; e sarebbe da trouar trastullo per se stesso in modo piaceuole, che non gli bisognasse premio alcuno, che lo rauiuasse, ò volendolo pure accompagnare di dannari, dourebbono essere di quantità limitata, e picciola in rispetto alle facoltà de giocatori; si che la perdita di ciascuno fosse insensibile, e senza pregiudicio. E per non assuefarsi à spesa alcuna senza fine honesto, si potrebbe pattuire ancora, che'l vincitore fosse tenuto à dispensare tutta la somma del dannaro in qualch' atto liberale à sua elettione dei molti, che dai perditori gli venissero proposti. Percioche in questa maniera tutti li giocatori nell'opera lodeuole concorrerebbono; il vincitore per la dispensatione del dannaro à sua elettione, e i vinti, perc'haurebbono proposto il soggetto, e somministrata la materia con honesta intentione. E perche si come il dânaro nel Giuoco cagiona Auaritia, così il continuarlo souerchio distoglie l'huomo dalle cose importanti; sarebbe anco da prescriuere il tempo à così fatta ricreatione; accioche non fosse nè più, ne meno di quello, che conuenisse, per ristorar l'animo del Virtuoso, si che potesse ritornar vigoroso alle cose dá vero in maniera, che'l troppo riposo non lo disponesse all'otio, e'l poco non lo snervasse, e rendesse inutile.

Qual sorte di Giuoco sia conuenevole Cap. XIV.

MA perche non è ben chiaro, se i raccontati Giuochi siano conueneuoli; sarà da considerare ciò più sottilmẽte, che fin quì non habbiamo fatto. E' dunque manifesto, che se'l Giuoco deue essere imitatione delle cose da vero come da Aristot. è scritto nel capitolo xvij. del settimo della Politica, e come delle imitationi altre sono honeste, & altre nò, così de' Giuochi alcuni saranno conueneuoli al Virtuoso, & altri nò. Giuoco honesto, e degno del Virtuoso è quello, ch' imita cosa honesta, e con modo honesto; & indegno è quello, che nol fa. Per la qual cosa le Carte, i Dadi, e gli altri raccontati Giuochi, non contenendo in se alcuna lodeuole imitatione, nè in modo punto conueneuole, come plebei, e volgari, si douranno sprezzare. Oltra di ciò perche il Giuoco è introdotto per ricreatione, quelli, che con troppo sottilità, & fatica della mente si essercitano, come gli Scacchi, non si deuono ammettere. Mà nella maniera, ch' Agesilao, parlãdo de gli studij de fanciulli, disse, che doueano essere imitatione delle cose, delle quali s'hanno da seruire nell'età virile, così douremo conchiudere, che i Giuochi debbono rappresentare le cose da vero, e in guisa, che possano apportar piacer per ricrearne, & insieme giouamento per quello, c'haueremo da fare nell'auuenire. Vediam' hora dunque, in che maniera le cose honeste, e da vero s'habbiano da rappresentare, e da imitare col mezo del Giuoco, si ch' egli ne riesca diletteuole, & vtile. Nascendo dunque i nostri fatti, de quali il Giuoco deue essere imitatione, dall'animo nostro, & essendo impressi prima in esso inanzi, che vengano in atto, e venendo oltra di ciò l'animo nostro rappresentato primieramente, e propriamente con le parole, segue, che l'imitatione di quelli, e i Giuochi si debbano far propriamente col mezo del parlare. E quindi Platone giudicò non essere necessarij nel suo Conuito Suonatori, per trattenere quegli huomini singolari, che vi si trouauano, non essendo Musica alcuna più soaue, nè più marauigliosa, nè trastullo maggiormente piaceuole nelle radunanze de Virtuosi del loro parlare, onde gl'introdusse à fare i gratiosi ragionamenti d'Amore, come possiamo vedere, come fece anco Senofonte nel suo Conuito. E l'essempio di Platone, e di Senofonte fù poi da altri imitato, e massime da Plutarco, rappresen-

presentando similmente nel suo Conuito discorsi di Sauij altretanto gioueuoli, quanto giocondi. Douendo dunque i nostri Giuochi essere riposti propriamente nel parlare, che ne rechi honesto diletto, perch' egli può essere ò continuato, e lungo, e di quì vengono le Facetie, della qualità, che veggiamo quelle del Boccaccio; ò vero può esser breue, & acuto, e ne nascono i Motti, ò contiene qualche piaceuole fatto, & inganno da scherzo, e ne vēgono le Burle come quelle di Chichibbio raccōtate pur dal medesimo Boccaccio; però i Giuochi staranno nelle Facetie, nei Motti, e nelle Burle. E conciosiache cotali cose riescano piaceuolissime, quando nascono da soggetto ridicolo, seguira, che i medesimi Giuochi saranno intorno à ridicoli. Nella qual cosa si veggono alcuni licentiosi, e dissoluti, che peccano nel muouere di souerchio à riso, non perdonando à gli altri, ne a se stessi ancora in dire, e rappresentar cose brutte, e dishoneste, e insieme mordaci, e pungenti; e similmente ascoltano cose della medesima qualità, e sono chiamati Buffoni. Et altri parimente si trouano opposti à costoro, che sprezzando ogni sorte di piaceuolezza, sono come huomini saluatici, nè sanno riceuere, nè dare ad altri con piaceuole destrezza la burla, con prendere per se, e porgere insieme altrui honesta occasione di trastullo; ma pungono aspramente, e delle parole de compagni irragioneuolmente s'offendono, e dalla saluatichezza, e mala creanza loro si possono chiamare Rustici, segue, che frà cotali estremi risieda il Virtuoso, che si può chiamar Faceto, & è colui, il quale possiede l'habito dell'Vrbanità, per la quale sà dire, & ascoltare le cose da trastullo, ò diciamo di ricreatione, come ricerca la Ragion retta. E perche così fatta ricreatione si piglia, e da nel conuersare con gli altri, doue il parlare dell'vno è indirizzato all'altro; parrebbe forse conueneuole il dire, che Faceto fosse colui, il quale nelle sue piaceuolezze non solo non molestasse il compagno, mà gli apportasse piacere ancora. Mà non dilettando à ciascuno quello, che per la Virtù dourebbe, e compiacendosi ogn'vno d'vdire solamente cose conformi all'habito suo, e quello, che suole operare; di qui è, che non si può diffinire, che Faceto sia colui, il quale sappia dilettare semplicemente, & vniuersalmente tutti; percioche volendo recar piacere ad ogn'vno, dourebbe seruirsi indifferentemente d'ogni sorte di motti, & di Facetie, & aggradir anco al Vitioso. Onde non direbbe de' dishonesti, e de gl'ingiusti, che dalle leggi sono vietati, & sono contrari alla Virtù. Là onde sarà più conueneuole affermare, che'l Faceto debba dire, & ascoltare per la sua, e per l'altrui ricreatione quelle piaceuolezze, che conuengono all'huomo Virtuoso. Percioche la determinatione di ciò nascerà dall honesto, ch'è regola d'esso; & essendo da lui posseduto, farà legge, e norma à se stesso; e sapra quali piaceuolezze gli conuerrà ascoltar, e dire, e quali tacere, & ischifare, e come, con chi, quando, doue, ò quanto conuenga essercitarle. E perche apparischano meglio le regole di così fatte circostanze, onde l'attioni di questa Virtù si possano rettamente vsare, discorreremo particolarmente di essi. L'huomo dunque douendo giocare, e burlare, hà d'hauere riguardo alla propria persona, & à quella di coloro, co' quali scherza, tenēdo in ciò quel decoro, ch'ad amendue le parti si richiede. E come le Dame gentili, se bene per propria ricreatione ballando, rimettono della grauità, tuttauia non ammettono gesto alcuno contra l'honestà loro; & accompagnano i piaceuoli mouimenti con maestà veneranda, così il Faceto, auuenga che non stia sul decoro della dignità sua, nondimeno non l'abbandona in maniera, che ne rimanga priuo, e che ne' suoi Giuochi non apparisca chiaro il lume dell'honesto. E conciosiache le persone non siano d'egual dignità, professione, e vita, però nè anco à tutti, nè con tutti potranno conuenire le medesime ricreationi, e piaceuolezze; e così alla seuerità di Catone era conueneuole vsare motti diuersi da quelli di Roscio, e sarebbe egli stato similmente più conueneuole il vedere vna Tragedia d'Euripide, ò di Sofocle, che l'vdire vna Comedia, e massime di quelle d'Aristofane. E di quì gl'Histrioni non vollero anco comparire ignudi alla presentia sua, ond' egli si partì dal Teatro, e così la partenza di Catone seruì per dolce piaceuolezza al popolo, e ne diede segno con gratioso applauso; cosa ch' in persona di costumi diuersi non

sareb-

sarebbe stata considerata. Vdirà dunque, & insieme dirà il Virtuoso piaceuolezze, e burle, come ricercherà il suo decoro, e quello de gl'altri. E come le persone graui non si spogliano de' gli habiti, e de' vestimēti delle dignità loro, se non frà gēti famigliari, nella medesima maniera non conuiene al Virtuoso deporre la grauità, e darsi alle burle; se non con gli amici, e quando il tempo lo ricerca; & all'hora lo ricerca, mentr' eglino, come noi, hanno bisogno di ricreatione; percioche se fossero da negotij impediti; in luogo di piacere, s'apporterebbe noia, volendoli con burle diuertire dalle cose importanti; e si cagionerebbe ad essi parimente molestia, quando fossero in istato contrario all'allegrezza, e si ritrouassero da dispiaceri oppressi. Percioche, come la consolatione sarebbe opportuna in tal caso, così il riso sconuerrebbe; e sarebbe come spetie d'ingiuria il burlare, per esser contratrio alla loro dispositione. Il luogo della medesima maniera non deue esser publico, mà priuato; poiche come l'huomo cauandosi la cappa, ò la veste in piazza, mouerebbe il riso; così volendo publicamente burlare con gli amici, perderebbe il decoro. E quindi parendo à Catone, che Marco Tullio non hauesse rispetto al luogo, & alla dignità sua, e che troppo licentiosamente motteggiasse contra gli Stoici, e contra lui nel difendere Murena, habbiamo, disse, il Console ridicolo. E Stratocl. intesa la rotta dell'esercito della Patria, contra quello, che ricercaua il luogo, e'l caso lagrimoso, inuitò i Cittadini à sacrificare per la vittoria, che falsamente diceua haueano conseguita; & essendo poi venuta nuoua del contrario, e scoprendosi la sua bugia, fù per riportarne l'odio vniuersale. Con quelle persone dunque si ricerca l'vso delle burle in quel luogo, e tempo, con le quali sia così fuori del decoro il seruare all'hora, e quiui la seuerità; come sarebbe il non mantenerla, doue, quando, e con chi fosse bisogno. E perche ci seruiamo del Giuoco per ricreatione dell'animo, come facciamo del sonno per riposo del corpo; tanto le piaceuoli facetie, e motti si douranno essercitare, quanto basterà per ristorar gli spiriti. Percioche si come il souerchio sonno nuoce alla sanità, e riempiendo il capo di vapori, c'instupidisse; così le piaceuolezze troppo continuate introducono il Vitio della Buffoneria, rendendo l'huomo inetto, e ridicolo nelle cose da vero. Et com' il sale tolto per condimento incita il gusto, e gli apporta piacere, e preso per cibo lo satia, e gli è dannoso; nella medesima maniera i Giuochi con modestia essercitati rasserenano la conuersatione, e continuati di souerchio apportano noia, e fastidiscono. Per la qual cosa sono degni in ciò d'imitatione coloro, c'habitano alla marina, mentre salendo sopra picciolo legno per meglio godere dell'aere, e della vista del mare, e della terra, nauigano lūgo il lito, con tenere l'occhio a' non discostarsi tanto, che rimanendo priui della vaghezza della terra, restino in poter del mare, che loro porti nausea, e pericolo; sono, dico, degni d'imitatione costoro ne' Giuochi, e nelle burle, non douendo il Virtuoso darsi tanto alle cose ridicole; che lasci quelle da vero, e che sempre non l'habbia inanzi, come termine fisso, dal quale non dee mai scostarsi. E' dunque manifesto, che l'huomo dee seruirsi delle burle, e de' Giuochi con quel decoro, che ricerca la persona sua, e quella de' compagni, e solamente con gli amici, e quando hanno la stessa dispositione, e in luogo priuato, e quanto può bastare per ragioneuole ricreatione. Questa Virtù vien chiamata dai Grec Eutrapelia, quasi che sia vn buon riuolgimento, & vna destrezza nel dare, e nel riceuer la burla. E in lingua Italiana non hà proprio nome; perche volendola chiamar Facetia, se le vien' à dar il nome, che propriamente conuiene all'atto di così fatto habito; onde come chiamiamo Mansuetudine quella Virtù, ch'è intorno all'Ira; così per auuentura questa potrebbe essere detta Facetudine, e il suo possessore faceto. Mà forse sarà meglio coi latini nominarla Vrbanità. Poiche la persona, la quale sà conuersar con le genti in cotali soggetti con maniere gentili, e delicate, è meriteuole d'essere chiamata vrbana, e ciuile. De gli estremi il rustico pare più contrario al Virtuoso, essendo inetto alla conuersatione, alla qual'è dalla Natura destinato, e spetialmente veggendo noi le facetie, e le burle così grate alle genti, e confaceuoli tanto alla naturale dispositione loro; che l'huomo per sua proprietà è chiamato risibile.

Dalla qual cosa il Buffone spesso vien preso per faceto, il che è lontanissimo dal rustico. E' ben vero, che trouādosi poi vn'altra spetie di Buffoni, che potremo chiamar impropri, la quale non hà il suo fine nel semplice diletto, mà è indirizzata al guadagno; questa non solo è peggiore della prima, mà è più catiua ancora della Rusticità, hauendo con la Buffoneria congiunta l'Auaritia, e possiam' anco dire l'Adulatione.

De' rimedij contra la Rusticità. Capo XV.

RImane hora da considerare, come il rustico, e'l buffone debbano lasciar gli habiti loro, e ridursi alla mediocrità, & vsar rettamente i rimedij, e ricrearsi. Parlando dunque prima del rustico, à costui si potrebbe dire, che conuenisse il sacrificar alle Gratie, rimedio insegnato da Platone à Senocrate contra la sua seuerità impraticabile. Et perch' elle stanno (possiam dire) nella conuersatione, il rustico douerebbe sforzarsi di conuersare con gli altri per ottenerle, e con coloro specialmente, che sono faceti, e gentili, co' quali pare, ch'elle habitino, risoluendosi d'osseruare con modesto silentio le maniere loro. Percioche si come gli animali seluaggi per lo sospetto d'essere offesi dall'huomo, gli stanno prima lontani, e l'abborriscono, e di poi mirandoli domestici della propria spetie, s'assicurano à poco à poco, e si lasciano com'essi con piaceuolezza maneggiare, e vezzeggiano alla fine le persone, alle quali erano già nemici; così il rustico osseruando, e comprendendo, che le facetie de gli huomini gentili non sono offese, mà honesti, e dilettеuoli trattenimenti; potrà da vna parte lasciare quella noios'ombra, e sospetto, che tiene, d'essere scherzito, & offeso da chi scherza con lui; e da vn'altra deporrà l'asprezza di rispondere con mordacità, ò puntura al compagno; e così assuefacendosi à porgere con destrezza lodeuole le sue parole, e à riceuere nella medesima maniera quelle de gli altri, si disporrà all'Vrbanità, e ne diuerrà dilettеuole, e faceto.

De i rimedij contra la Buffoneria. Capo XVI.

MA' passiamo al Buffone. Questi (come s'è già detto) non s'astiene da motteggiare, e mordere chi si sia, e in qual luogo si voglia, non perdonando non solo alle bruttezze altrui, mà ne anco alle proprie, purche muoua à riso. Per la qual cosa volendo egli correggersi, dourà mettersi auanti il fine, per cui l'huomo con le facetie, e co i motti si trastulla. Percioche quindi regolerà le sue ricreationi, discernendo le dicеuoli dalle disdiceuoli, per lasciar queste, e seguir quelle, con chi, quando, quanto, e come farà mestiero. Diciamo dunque, che'l faceto hà il suo proponimento in ricrearsi, porgendo parimente diletto altrui con trattenimenti ridicoli, e burle piaceuoli, & honeste. E perche le cose, che muouono à riso, nascono da deformità, & essa potendosi ritrouare ne i beni interni, ò ne gli esterni, per cagione de i mali loro opposti; quindi procede, ch'in ciascuna sorte di così fatti beni, per rispetto de' loro contrarij si può cauar soggetto da ridere. E conciosiach' alcune deformità apportino dishonore, & alcuno dolore nella persona, in cui si trouano; nè da queste, nè da quelle si dourà pigliare occasione di riso. Percioche essendo il fine del faceto il dilettare, dishonorando non dilettera, mà ingiurierà il compagno; e ciò farà similmente prendendo à giuoco il male altrui, con mostrarsi insieme crudele, e maligno. E se bene l'ingiuria è offesa principalmente dell'animo, che viene propriamente punto, quando è notato delle bruttezze per se contrarie alle bellezze sue, che sono la Maluagità, e l'Ignoranza opposte alla Bontà, & alla Scienza; nondimeno può ancora essere offeso per l'offese de gli altri beni, quando siano indirizzate à mostrare disprezzo della persona. E di qui Scipione Nasica, praticando d'esser eletto Console, nel prendere la mano d'vn Cittadino, di cui desideraua il voto, e sentendola callosa, gli domandò, se caminaua con le mani. Onde [illegible]

essendo interpretata da' circostanti in disprezzo della Pouertà, cagionò sdegno così smisurato nel Popolo, che diuolgata frà le Tribù, impedirono il Consolato à Scipione. Mà perche i ridicoli si deuono cauare non solo da bruttezza senza dolore, mà che sia espressa non bruttamente senz'offendere l'honesto, & in guisa, che la persona col mostrare l'altrui deformità, scuopra la bellezza del proprio animo; l'huomo si conterrà non solamente dal fare ingiuria ad alcuno, e dal prender giuoco dell'altrui male, mà si riguarderà anco dal dir cose sozze, e dishoneste. Percioche mostrerebbe la propria bruttezza, e non sarebbe Virtuoso. La onde i motti essendo come mouimenti dell'animo, per li quali così veggiamo la destrezza sua, come per il muouersi, correre, e saltare comprendiamo quella del corpo; nella maniera, che'l destro saltatore sbalza sopra largo, e profondo fango senza lordarsi, ò punto toccarlo; così il faceto passa sopra le bruttezze del riso in modo, che non s'imbratta, ne riuolge la beffa sopra se stesso. Per la qual cosa doue le Comedie popolari, e sciocche de' nostri tempi, che per trastullo della plebe si costumano, à guisa dell'antiche de' Greci, cauano il riso senz'alcuna honestà della nuda bruttezza; il faceto si contenta solamente d'accennarla, & accennandola si sforza di coprirla, come fece quel saggio Pittore, col quale marauigliãdosi vn'amico, ch'egli facesse le figure belle, & i figliuoli brutti, rispose, che le figure di giorno, & i figliuoli di notte erano da lui fatti; onde la bruttezza del generar figliuoli, che scopertamente sarebbe stata palesata da i dishonosti Histrioni, fù dal Pittore accennata copertamente. E conciosiache le facetie, e i motti, ò dilettino semplicemente per l'acutezza, che dimostrano, senza notar le persone, con le quali si tratta, d'alcuna deformità, & altri dilettano non solo per l'acutezza, mà per la deformità, che mostrano de' compagni; il faceto hauendo per fine la ricreatione honesta, & il trastullo proprio, e de gli altri; si serue di motti, facetie, e burle, c'hãno il diletto loro nella semplice acutezza; poiche in simile maniera sempre dilettano, senza offendere alcuno. Percioche si come le Rose, che per vaghezza de gli occhi, e per ristoro de gli spiriti paiono dalla Natura prodotte di così leggiadro colore, e di tanto soaue odore, quanto prouiamo, quando sono inauuedutamente colte, possono di leggiero pungere, così i motti, e i giuochi, che per ricreatione si cercano, quando con accortezza nõ sono essercitati, spesse volte riescono acerbi, e spiaceuoli. E doue nelle Republiche, e nelle Corti l'Ambitione cagiona le nemicitie, e frà Mercatanti l'Auaritia; frà gli amici il motteggiare, & il burlare inconsiderato rompe l'amore, e introduce l'odio, e con tanto maggiore vergogna loro, quãto che nascendo per cose da burla, viene per soggetto di niun momento. Mà volẽdo poi anco il faceto dilettare col ridicolo, lo caua da deformità, che non pregiudica all'amico, ò douendogli pregiudicare, è molto maggiore il piacere, che gli reca, che non è graue la noia della tacita nota, che gli dà della sua bruttezza. E somiglia à morsi del cagnuolo delitioso, che non pure non offende, mà con essi lusinga, e vezzeggia il suo Signore. Tale fù il motto di quel gentil Suonatore, che volendo seco Filippo contendere del suono delle corde, hebbe à dire; Dio ti guardi, ò Rè, di cader in tale miseria, che sij più di me intendente di cotai cose. E con destrezza simigliante, mostrando colui la deformità dell'ignoranza, & arroganza insieme di Filippo, non bruttamente, anzi con palesare la bellezza, e la destrezza del proprio ingegno, non solo non offese il Rè, ma' dilettandogli l'indusse a' tacere, & ad amarlo. Il contrario di che fece Apelle con Megabizzo; percioch'essendo costui nella stanza d'Apelle, e volendo discorrere delle linee, e dell'ombre, riuoltosegli Apelle; non vedi, disse, che questi Fanciulli, i quali pestano i colori, mentre taceui, ammirauano l'oro, e la porpora, di che sei ornato, & hora, che ragioni di cose, le quali non hai imparate, ridono del fatto tuo. Ma' molto più aspro, e più mordace fù il motto d'Antifonte contra Dionisio, perche discorrendosi inanzi a' costui della finezza de' metalli, Antifonte disse, che quello era ottimo sopra tutti, del quale erano fabricate le statue d'Aristogitone, e d'Armodio in Atene. E conciosiache costoro riportassero così fatto honore, per hauer ammazzato i Tiranni; Antifonte scoperse la brutte-

za della Tirannide di Dionisio bruttamente, & offendẽdolo con poco giuditio, ne riportò la morte. Mà gentil motto, e burla nobile fù quella della Marchese di Monferrato, della quale (come racconta il Boccaccio) si seruì col Rè di Francia, riceuendolo col cõuito delle sole Galline cõdite in diuerse foggie; percioche per così fatto modo discretamente auuertendo il Rè del folle appetito, prouide alla sua honestà. E Cleopatra ancora hebbe à fare risentire Marc'Antonio del souerchio studio, che metteua nel pescare, quando, cõcertò coi nuotatori, ch'all'hamo d'esso sotto l'acqua attaccassero celaramente de Pesci cotti; ond'egli, tirandoli, venne da lei gentilmente burlato, dicendo ella, ch'à gran Capitano, come lui, conueniua pescare Città, e Regni. I motti dunque, e le facetie si debbono misurate da piaceuoli, & honeste ricreationi, cauando i ridicoli da desormità, che non sia contraria alla bellezza dell'honesto, cõ rappresentarla honestamente. E la desormità, della quale dee valersi il Virtuoso, possiamo assimigliare alla negrezza de gli Africani, de' quali ci seruiamo senza punto noiarci, nè prenderli à schifo. E ci sarà poi per regola vniuersale del motteggiare quello, che da Gabria fù osseruato, & ammirato nella Cena, con la quale fù raccolto da Ciro, che i Persiani con iscambieuoli motti si toccauano in sì gentil maniera, che meglio era, e più diletteuole il motteggiarsi, che non si motteggiare. Così dico, dobbiamo conchiudere, che quei motti, facetie, e burle si debbono dire, e fare, le quali meglio siano dette, che taciute, e fatte, che non fatte. Hora da quello, ch'è detto, si fà ageuole da cõprendere, che i Giuochi, le facetie, e le burle sono imitatione, e che debbono imitar cose honeste; e douendo cotale imitatione apportar diletto, e contenere, sotto di se alle volte il ridicolo, si debbe pigliare da cose deformi, che non siano laide, e che senza bruttezza si possano rappresentare. E l'vtile, che quindi si caua, oltra la ricreatione, è similmente manifesto; percioche con maniera così fatta si possono auuertire modestamente i compagni de i loro errori, e da quelli ritenerli; onde s'acquista insieme destrezza, & acutezza, qualità necessarie, & vtili al commercio humano, quando sono congiunte alla Prudenza, oltra che dispongono la persona ancora à diuenir'eloquente; poiche'l raccontar facetie ricerca, che l'huomo parli acconciamente, e si serua dell'attione con lodeuole maniera, lasciando i gesti, e i mouimenti dishonesti, e plebei, con ritenere, nel rappresentare le cose, quel decoro, ch'alla dignità della Virtù si richiede. Nella qual cosa, si come il Morale, e l'Oratore conuengono, così ne i motti sono spesso differenti. Percioche doue l'Oratore caua i ridicoli dalla persona dell'auuersario, per confonderlo, e metterlo in dispregio à gli auditori, & à i Giudici, per ottenere contra di lui la sentenza; il Morale s'astiene dall'apportare molestia al compagno, e toglie la materia del suo riso da bruttezza, che non serue ad offenderlo; mà à piacerli, & à ricreare honestamente se stesso, e lui. E finalmente da quello, c'habbiamo discorso, si può raccorre, che la ricreatione hauendo introdotto i Giuochi, non ammette quelli, che con troppo sottil'arte, e fatica d'ingegno s'esercitano, nè meno quelli, che portano seco il guadagno, ò la perdita de' dannari; percioche non sono ricreationi, mà oppressioni dell'animo, e sciocco dissipamento della robba, e del tempo. Mà Giuoco degno di Virtuoso è quello, che nasce dalle piaceuolezze, le quali vengono (come s'è più volte detto) da desormità, che con honestà, e bellezza è accompagnata, e si può scoprire trà persone, e in luoghi, e tempi conuenienti al decoro, e tanto si deue continuare, che non passi in Buffoneria, e in satietà spiaceuole, mà quanto basta per ritornare, e rauuiuare gli spiriti. E quanto sono più degne le cose, che si prendono ad imitare, tanto più lodeuoli rendono i Giuochi, e l'imitationi. E cotali trattenimenti nobili, e liberali sogliono specialmente essere costumati dalli Signori Sanesi, e gli hanno anco con non minor lode, che piacere ridotti all'arte.

Dell'Accuratezza. Cap. XVII.

Diciam'hora dell'Accuratezza. Viuendo dunque gli huomini in conuersatione, per poter trattare con maggiore ageuolezza le cose priuate, e le publiche; pare, che conuenga loro hauere di molte cose contezza, ch'appartengono alla commuoanza, nella qual viuono; e così in ricercare cotale notitia veggiamo alcuni lodati, & alcun'altri biasimati. Onde intorno a ciò conuiene ancora, che la sua propria Virtù si troui. Vengono biasimati da vna parte gli animosi ricercatori de' fatti altrui, ch'ad essi non appartengono, e pare, che non trouino luogo, nè riposo, nè possono in alcuna maniera viuere, se non peruengono con l'occhio, e con l'orecchie nelle più interne parti delle Case di tutti li conoscenti loro, per sapere quello, che da douero, ò da burla parlano, e fanno, á fin' anco d'hauere materia spesso da trattener le brigate, e di mostrarsi sottili, & ingegnosi, publicando gli altrui secreti, che con tanta industria hanno procurato d'intendere. Così vogliono saper questi curiosi quello, che l'huomo beue, e mangia ogni mattina, & ogni sera, chi nella vicinanza hà gridato con la Moglie, chi col Figliuolo, chi con le Fantesche, e co' seruitori, che maneggio tengono coloro insieme, che di secreto hanno veduto parlarsi; chi hà la Moglie vana; chi è geloso; quante volte hà beuuto il Signore à pranso, quanti giupponi hà nella guardarobba; quanti debiti hà il vicino; ch'allegrezza haueua, quando rise; doue è andato hoggi; doue fù hieri; quant' voua si vendono ogni giorno in piazza; & in far sottilissimi riceramenti di cotali cosuccie meschine, & ignobili consumano il tempo, e vengono noiosi, & odiosi à tutti coloro, co' quali conuersano, lasciando di cercare quelle, che dourebbono. Dall'altra parte sono alcuni così trascurati, e negligenti, che di nulla tengono cura, e non sanno, nè cercano sapere non pure le più illustri cose del Mondo, ma d'alcune segnalate, c'hanno innanzi à gli occhi, non tengono minimo pensiero, nè procurano d'hauer contezza, anzi trascurando le particolarità, che molte volte sono in vno, col quale parlano, infiniti errori commettono. Percioche ragionando col Guercio, ò col Zoppo, ò con altro, in chi si ritroua alcun'apparente difetto, in quello subito vanno à cadere, & inauuedutamente lo notano, e pungono; sì che huomini così fatti Trascurati, Sonnacchiosi, e Sbadiglioni insieme si possono chiamare. Intorno al medesimo soggetto sono poi alcun'altri lodati, che le cose abiette, e vili, e ch'ad essi non appartengono, non curano di sapere, come i Curiosi fanno, nè meno tutte tralasciano, come i Trascurati, mà alcune cercano d'intendere, & alcun'altre sprezzano. Vogliono saper costoro le cose de gli amici, de' nemici, de' vicini, e de' lontani, del priuato, e del publico, quanto importa al mantenimento della conuersatione, e dell'amicitia, & al viuer gentile. Non vogliono poi saper quello, ch'in questi affari non è d'alcun rilieuo, & affatto lo disprezzano: e ciò desiderano di sapere da chi, quando, e come conuiene, e perciò Accurati si possono chiamare. E così la Virtù loro, ch'Accuratezza è detta, è vna mediocrità frà la Curiosità, e la Trascuraggine, per la quale, chi la possiede, procura d'intendere i fatti altrui, quant'è necessario per la Ciuile conuersatione, procura d'intendere, dico, da chi, quando, e come ricerca la retta Ragione. E benche'l nome d'Accuratezza s'estenda non solo alle cose, che communemente appartengono alla conuersatione, mà alli maneggi particolari ancora, ne' quali gli huomini sogliono esser desti, e diligenti; nondimeno non hauendo noi altra voce da distinguere, e far differenti queste attioni, ci sarà concesso chiamare cotal Virtù con simigliante nome. E massime perch'essendo costume delle persone di trattar prima con gli altri in vniuersale, inanzi che vengano à ristretto di cose particolari, pare, che scorgiamo prima ancora l'Accuratezza nella communanza vniuersale, che nella pratica particolare, e che però conuenga primieramente il nome d'Accurato, e d'Accuratezza à chi tien l'habito di star' auuertito nella commune conuersatione, come ricerca l'honesto. All'Accuratezza sarà la Curiosità più, che la Trascuraggine, contraria; poiche in cotal

Vitio molto più si cade,& è assai peggiore;conciosia che'l ricercare i fatti altrui senza fine alcuno di giouare,ò senza necessità del proprio interesse,habbia del maligno; cosa lontana dal Trascurato. S'aggiunge,che la conditione delle cose vili,& indegne,che cade nel Curioso,è piena d'imperfettione; e meglio è l'esserne priuo, come n'è il Trascurato, che'l possederla,come fà il Curioso. Onde la Curiosità è più catiua ancora dell'altro estremo. E possiamo dire,che si trouino due specie di Curiosità,l'vna,che possa essere così chiamata propriamente,e l'altra nò; la prima si propone semplicemente il cercare, e sapere quello, che non conuiene de' fatti altrui, e con mezi disdiceuoli; l'altra non s'appagando di ciò,nè si compiacendo di tenere in se cotali affari,hà per fine il manifestarli ancora. Onde questa specie,contenendo più difetti,e maggiori dell'altra, è similmente di peggior conditione d'essa.

Del Trascurato. Cap. XVIII.

MA' non sarà sconueneuole, che veggiamo più distintamente i Vitij, ch'accompagnano il Curioso,e com'egli possa liberarsene;e similmēte come il Trascurato debba lasciare la sua sciocchezza; e finalmente in che maniera si possa acquistare la Virtù dell'Accuratezza. E parlando prima del Trascurato, egli non mettendo cura alle cose, delle quali hà da ragionare, non può saperle, onde discorrendo è pieno di confusione, e pigliando vna cosa per vn'altra, riesce ridicolo, e così è costretto à tacer sempre, ouero à parlar sempre fuori di proposito. Segue à questo, che non sapend'egli gli accidenti notabili,che di giorno in giorno accadono,non può riparare à molti mali,ch'à se,& à gli amici possono appartenere; nè meno può procurare i beni, che per se, e per gli altri potrebbe acquistare; talche viene schernito da tutti, e rimane esposto a' i pericoli, & è inutile ad ogn'vno,e fin'a' se medesimo. E di simigliante conditione si potrebbe dire,che fosse stato Honorio; quando fosse vero, ch'alla nuoua della presa di Roma fatta da Alarico dicesse,che non poteua essere,poiche poco prima era stata,dou'egli si trouaua; pensando scioccamente, che si parlasse d'vna sua Gallina, che per essergli cara, si chiamaua Roma. Il Trascurato dunque considerando,che la vera bellezza, e perfettione dell'animo nostro è riposta nel sapere,e che'l commercio senza la Prudēza conoscitrice,e regolatrice di quello non si può conseruare; vedra', che stando inuolto nella sua sciocca Ignoranza, è sommerso in grandissima bruttezza,che lo priua quasi d'ogni sapere,e d'ogni regola; e si può dire della compagnia Ciuile. Onde pare, che resti similmente priuo della sua forma naturale, ò ch'inutilmente la possegga, e sia statua più tosto, ò pietra viua, che huomo vero. Per la qual cosa potend'egli stimare,che quanta parte conseguira' dalla cognitione, e pratica ciuile, ch'altrettanta ricupererà'(per dir così) della sua forma, si dara' a procurare la cognitione delle cose, che saranno necessarie al commercio humano, nella maniera, ch'appresso si vedra',dopo c'hauremo discorso del Curioso.

Del Curioso. Cap. XIX.

IL Curioso dunque inuestigando con ogni diligenza gli altrui secreti, quantunque ignobili, hà del vile; e di quì Athenagora notò il Rè Antigono,che con indegnità fosse stato vago di sopragiungerlo,mentre lessaua vn pesce. E',dico,vile il Curioso,cercando le bassezze,e bruttezze altrui,e col mezo bene spesso anco di persone sozze,& infami. E non appartenendo ad esso poi così fatte cose,& essendo secrete, è insieme presontuoso, e sfacciato. Et accadendo(come souente suole)che non si contenti della semplice Curiosità,passa nell'altra specie peggiore,facendo insieme professione di prender diletto in publicare i fatti altrui,e di porgere per così fatta maniera trattenimento alle genti. Talche si scuopre loquace,perche ragiona di quello,che non deue,e similmente maligno,perche

compiacendosi di publicare gli affari delle genti contra il loro volere, fà loro dispetto, & ingiuria. Il curioso dunque, quasi publica Spia, e banditore de' fatti delle genti, è da tutti odiato, onde, ò fuggono il suo commercio, ò venendo ammesso in qualche compagnia, le persone raccontano d'ordinario le cose contrarie à quello, che sono, accioche, riferendole, egli rimanga beffato; ouero con malenconico, e disdegnoso silentio pare, che non vogliano respirare, dando quasi segno, che frà essi sia comparso il Basilisco, e che non s'assicurino di communicar con lui del medesimo aere, parendo, che da esso venga infettato. E di qui procede, che'l curioso, men tr'è intento à cercare i fatti altrui, non considera le sporchezze de' proprij Vitij, & accresce in guisa le sue lordure, che'l puzzo d'esse si sente per tutta la sua Città, e diuiene abomineuole à ciascuno. Per la qual cosa, se come il Mercatante, ristringendosi in se stesso, farà spesso i conti de gli acquisti, e delle perdite, che col suo trafico và facendo, vedrà, ch'egli da vna parte, oltra l'acquisto della pessima creanza de' costumi insopportabili, guadagna l'odio, e la capitale maleuolenza delle genti contra di se, che per tenersi da lui malignamente offese, aspettano, e procurano occasione di vendicarsene con la sua ruina. E dall'altra parte comprenderà, c'hauendo perduta la dolcezza del commercio, per esser tenuto leggiero, maledico, e maligno, non hà amico, nè persona alcuna, che sia punto per giouarli, ò ripararg li il male. La onde essendo gli acquisti, e le perdite del curioso egualmente dannose, e di vergogna ripiene, dourà, lasciando le bassezze sconueneuoli, proporsi le cose degne d'esser' intese. Quelle cose poi si debbono cercare, che non conosciute, e non sapute fanno la persona biasimeuole d'Ignoranza crassa. La onde l'huomo è tenuto di sapere non solo, chi è patrone della Città, dou'egli habita, mà l'vsanze, e i costumi in vniuersale di quel commune, e quelle cose, ch'à tutti sono manifeste, ò alla maggior parte de gli huomini gentili, e di buona creanza. Tali sono le cognitioni de' principali parentadi, e persone della Città, nella qual viue, l'amicitie, e le nemicitie de' primi Cittadini, e quello in ch'essa Città vale, e non vale, i suoi vicini, e l'intelligenze buone, e catiue, che passa con loro. E nelle Corti conuien'essere informato della conditione de' patroni, della schiatta loro, dei fauoriti, e de i principali ministri d'essi; che cosa loro annoia, ouer' aggradà; chi è amico, e nemico d'essi. E similmente non solo de' proprij amici, mà di coloro, co' quali sarà costretto di praticare, che cercherà insieme di sapere i particolari, ch'à ciascuno senz'offesa loro possono essere manifesti, come il nascimento, la conditione, le dependenze, e contrarietà d'essi. Nè tratterà con alcuno di qual si voglia cosa, che prima non habbia vniuersale contezza del suo humore, & inclinatione, à fine di non cadere in errore sonnanchioso di nominare difetto di persona, ò cosa, ch'à colui possa fare offesa. E per dare in ciò regola vniuersale, dico, che gli accidenti, che cadono in ogni persona, & à ciascuno possono essere ageuolmente manifesti, e deuono essere conosciuti da colui, il quale hà da trattare con gli altri, sono quelli, che si trouano in ogn'huomo; l'esser nato di Padre, e Madre in qualche luogo, e l'hauer parenti, amici, e nemici, e il dilettarsi di qualche cosa, e l'hauerne à fastidio qualch'altra, e l'hauere alcun difetto, ò bontà manifesta in se, ouero ne' suoi, ò nelle cose, ch'ad esso appartengono. E così questi accidenti come sono conseguenti à ciascun' huomo, così in questo, e in quel particolare si troua l'essere nato del tal Padre, e Madre, e nella tal Patria, e l'hauer' i tali parenti, amici, e nemici, e il dilettarsi, ò noiarsi delle tali cose, e l'hauer' i tali mancamenti, ò prodezze in se, ò ne' suoi. Colui dunque, che non saprà così fatte cose di coloro, co' quali sarà costretto à trattare del continuo, ouero spesso conuersare, peccherà d'Ignoranza crassa, e sarà biasimeuole. Percioche potrà lodare il nemico del compagno, col quale parlerà, ò biasimare vn difetto, che sia in esso, ò in alcuno de' suoi; ond'egli se lo recherà ad ingiuria, e ne resterà disdegnato. E quindi Domitiano sentendo biasimare, benche inconsideratamente in altri il tal Vitio, ne rimaneua offeso, per esser' egli caluo. E per terminare questo discorso, diciamo, che la Virtù dell'Accuratezza, in rispetto all'altre, che sono necessarie nel commercio humano, potremo simigliarla alla Retorica, & alla

Dialettica, per estenderfi intorno alla cognitione vniuersale di tutti gli accidenti communi, appartenẽti alla conuersatione, c'habbiamo raccõtati, i quali sono conosciuti da gli huomini gentili, ò dalla maggior parte, ò da coloro, i quali sono frà tutti gli altri stimati di più bella creanza, e di più gratiosi costumi. E tãto basti dell'Accuratezza, e de' suoi estremi.

Solutioni d'alcuni dubbij sopra le cose dette. Cap. XX.

HOra non sarà sconueneuole rimuouere alcune difficoltà, che sopra le cose dette vengono proposte; percioche la materia delle Virtù rimarrà più piana, e con maggior chiarezza. Egli è dunque opinione d'alcuni Letterati, che la Piaceuolezze, Veracità, & Vrbanità poste da Aristotile frà le Virtù, non siano Virtù, mà mediocrità lodeuoli. Et à ciò si muouono con dire, ch'all'essenza de gli habiti virtuosi si ricercano quattro conditioni; che trauaglino intorno à cose, alle quali sia difficile il resistere; che siano necessarie al viuer bene, e beato, ch'apportino giouamento; e che non siano disformi. E si sforzano di prouare cotal'opinione con l'autorità d'Aristotile, il quale nel secondo dell'Ethica dice, che la Virtù, e l'Arte trauagliano intorno al più difficile; e similmente nel quinto mostrando la difficoltà in ottenere l'habito della Giustitia, e quant'ella sia perfetta, per essere giouceuole à tutti. E nel primo della Retorica, misurando la grandezza delle Virtù dall'vtilità loro, dicendo, ch'ella è benefattiua, e così cauano, che la Virtù sia vna mediocrità, che fatica intorno alle cose, alle quali è malageuole il resistere, e gioua à gli altri, & è necessaria al viuer bene, e beato. Per la qual cosa conchiudendo eglino, che le raccontate mediocrità non trauagliano intorno à cose, alle quali sia difficile il resistere, e quando si resista loro, non s'apporta giouamento altrui; e da' loro estremi non nascendo inconuenienti cotali, che'l Mondo si possa trauolgere, conchiudono insieme, che non siano Virtù. Mà contra il parere di costoro è il parere d'Aristotile. Percioche oltra l'essere mediocrità, riceuono la diffinitione della Virtù dal medesimo Aristotile posta, e prouata nel secondo del Ethica, essendo habiti elettiui collocati nel mezo in quanto à noi frà gli estremi del più, e del meno, come prescriue la retta Ragione. S'aggiunge, che volendo trattare della Veracità, dice in sostanza, che non sarà fuori di proposito trattare di quest'altre dispositioni; percioche nel discorrere di ciascuna potremo comprender meglio quello, ch' appartiene a' costumi; & all'hora finalmente crederemo, che le Virtù siano mediocrità, quando hauremo veduto ciò verificarsi in tutte. E così nomina chiaramente cotali mediocrità Virtù, e frà le Virtù sono da esso comprese. E'l medesimo hauea detto inanzi, parlando dell'origine di tutte le Virtù. Aggiungo, ch'Aristotile trattando della Verecondia, chiarisce, che parla d'essa, non come di Virtù, ma' quasi come Virtù. Onde solend'egli mostrare simili differenze, doue parla d'habiti, che paiono, e non sono Virtù, e nol facendo nel presente soggetto, è segno, che non le reputa differenti dall'altre Virtù. E quei valenthomini ancora chiamandoli habiti lodeuoli, che consistono nella mediocrità, perche non sono nè affetti, nè potenze, di necessità vengono a' dire, contra il proprio proponimento, che sono Virtù. Conciosiache gli habiti di simile maniera, operanti senza ripugnanza, riposti nel mezo di due Vitij, e che sono lodeuoli, siano Virtù. E se volessero, che fossero Semiuirtù, com'essi dicono; Aristotile contra il costume suo non haurebbe seguitato l'ordine conueneuole in trattare, mettendone secõdo il loro parere parte nel Quarto, e parte nel Settimo dell'Ethica, doue discorre della Cõtinenza. E quì lascio di cõsiderare, che la diffinitione della Virtù posta da loro, sia differente da quella d'Aristotile, dãdo egli l'Habito per genere, e nõ la Mediocrità, com'essi fanno. E lascio insieme il discorrere, se le conditioni poste da loro per essentiali della Virtù siano veramẽte essentiali. E se'l dire, che la Virtù trauaglia intorno alle cose, alle quali è malageuol'il resistere, sia parlar proprio, & interpretando, che voglia dire, che la Virtù in ogni proposta materia s'affatichi intorno al più difficile; percioche facẽdo ciò rettamẽte intorno al più difficile soggetto d'ogni genere,

lo farà maggiormẽte intorno à gli altri, che sono più facili, e così renderà, com'è suo proprio, l'huomo perfetto in ogni sorte d'attione. Lascio, dico, così fatte considerationi, e che, se le raccontate conditioni fossero essentiali della Virtù, tuttauia non si leuerebbe, che le mediocrità sudette non fossero Virtù; percioche elle trauagliano nel proprio genere intorno à cose sopra tutte difficili, e in maniera, che veggiamo pochissimi ritrouarui il mezo. E perciò si trouano ogn'hora infiniti arrogãti, ciarloni, Saturnini, Buffoni, e spiaceuoli, che non ci sarebbono. Oltra di ciò sono ancora di non poco giouamento; poiche per essi l'huomo non si parte dalla Verità, la quale (come già dicemmo) è necessaria alla conseruatione del commercio; e la persona con la Piaceuolezza, e con l'Vrbanità dilettãdo, acquista la gratia delle genti, e ne può ritrarre infiniti beneficij, e giouamenti per se stesso, e per gli altri. Sono nella medesima maniera le stesse mediocrità necessarie al viuer bene, e beato, concorrendo alla perfettione della nostra vita, senza la quale non si può viuere felice. Et auuenga che gli estremi, e i vitij, frà quali risiedono, non pongano in disordine il Mondo; ciò nondimeno non importa, poiche nè anco i Vitij, frà' quali è riposta la Temperanza, e la Liberalità, non producono inconuenienti di tanta importanza; e pure così fatte mediocrità son collocate frà le Virtù grandissime. Anzi molti intemperanti, e non liberali haurebbono potuto recar giouamento grandissimo alle Patrie loro; come à gli Atheniesi Alcibiade, Annibale à Carteginesi, e Cesare à i Romani, se in beneficio d'esse hauessero impiegato il proprio valore. Onde appare se le conditioni discorse sono essentiali della Virtù, che le trè mediocrità, delle quali habbiamo diuisato, saranno Virtù, e quando non fossero per li disordini, che da' Vitij opposti non venissero cagionati, il medesimo rispetto sarebbe, che la Temperanza, e la Liberalità non sarebbono Virtù. E così vien chiaro insieme per quello, che s'è veduto, che la Magnificenza, e la Magnanimità non sono solamente ornamenti dell'altre Virtù (com'essi dicono) mà sono Virtù eccellentissime, e necessarie alla nostra perfettione, e allà vita felice contra quello, ch' essi hanno scritto, e tanto più degne di molt'altre, alle quali porgono ornamento, quanto che portano maggior splendore, & hanno di necessità congiunte l'altre, e non per contrario, intendendo ciò principalmente della Magnanimità, come mostrãmo. Mà è da vedere ancora la cagione, perche da noi siano state aggiunte alle trè Virtù raccõtate la Cortesia, l'Affabilità, e l'Accuratezza; percioche se fossero necessarie, conueniua, ch'Aristotile ne trattasse; e non l'hauendo fatto, si dee conchiudere, ò ch'egli sia stato imperfetto, ouero ch'esse siano souerchie, e che vanamente se ne sia parlato. Diciamo dunque, ch'elle non erano necessarie in maniera, che senza loro non potesse stare il trattato dell'Ethica, e delle Virtù Morali; mà sono necessarie, cioè gioueuoli; poiche ageuolano maggiormente questa Facoltà. Onde Aristotile non è imperfetto, hauendoci insegnate le principali Virtù, senza le quali la Scienza Morale non potea stare, & insieme mostratoci la via da ritrouar l'altre da lui non descritte. Nè parimẽte la nostra fatica deue esser vana, essendoci sforzati col suo esempio, e con la sua scorta di manifestarle particolarmẽte, à più piena cognitione di questo soggetto, quando anco sotto le trè d'Aristotile in qualche maniera s'hauessero potuto ridurre, e l'Affabilità, e la Piaceuolezza potessero formar' vna sola Virtù, e la Cortesia, in quanto è specie di Honore, possa dalla Modestia esser contenuta. E oltra di ciò la nostra fatica non deue essere stimata vana, per esserci mostrato da Plutarco, che l'Accuratezza, e l'Affabilità si trouano; poich'egli hà scritto contra la Curiosità, e la Loquacità. Per la qual cosa se chi pone vn'estremo, è vn contrario, presuppone nella medesima materia l'altro; e doue sono gli estremi, quiui è ancora la mediocrità; segue, che Plutarco sia stato di parere, che vi fossero cotali Virtù, e specialmente hauendo cercato di porgere rimedio à così fatti Vitij non si potendo ciò fare, se non col mezo di esse.

DELLE

DELLE MORALI

DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI

LIBRO SESTO.

Della Giustitia vniuersale. *Cap. I.*

Auendo noi discorso di quelle Virtù Morali, le quali hanno riguardo alla sola perfettione, e bene della persona nostra, acciò ch'intrinsecamente siamo ben disposti, & habituati per nostro particolar interesse; segue hora, che ragioniamo di quelle, che considerano con la particolar nostra perfettione l'essere ben disposto verso gli altri, & il loro bene, con dare à ciascuno quello, che conuiene. E perche ciò s'ottiene per l'habito della Giustitia, parleremo d'essa, e per comprenderla meglio, tratteremo insieme dell'Ingiustitia, e consideraremo, intorno à quali attioni elle trauaglino, che mediocrità sia questa Virtù, e frà quali estremi, & in qual mezo sia il giusto, vsando in ciò quelle ragioni, c'habbiamo detto conuenirsi nella presente materia. E così presupporremo per hora alla grossa, che quell'habito è communemente chiamato Giustitia, per cui gli huomini sono disposti à far le cose giuste, operano giustamente, e vogliono le cose giuste. E l'habito opposto dell'Ingiustitia è detto quello, per cui la persona è disposta ad operare cose ingiuste, & opera ingiustamente, e vuole le cose ingiuste, dico, che la Giustitia fà operare cose giuste, e l'Ingiustitia le ingiuste. Percioche ne gli habiti Morali non auuiene il medesimo, che nelle facoltà; le quali considerano, e sono de' contrarij, e possono operare secondo l'uno, e l'altro, come la Retorica, c'hà possanza egualmente à persuadere, e dissuadere, la qual cosa è impossibile à gli habiti, de' quali trattiamo, & vniuersalmente à tutti quelli, c'hanno l'esser loro in vn determinato contrario, come veggiamo nella Sanità. Percioche colui, ch'è sano, fà sempre operationi sane, & è impossibile in quanto sano, che le faccia da infermo. Così dico la Giustitia considera, e fà solamente le cose giuste, e l'Ingiustitia l'ingiuste; altrimente seguirebbe, che la Virtù, e'l Vitio potessero star insieme. E perche si scopre spesse volte vn'habito dal suo contrario, & alle volte ancora dal soggetto, intorno al quale opera, e che da esso è informato, come veggiamo nella Sanità, perche conoscendo [illegible]

consiste,

consiste, sappiamo, in che sta l'infermità, e conoscendo parimente, come siano i corpi ben disposti, e sani, comprendiamo insieme la Sanità; procureremo per così fatti mezi di venire in chiarezza di questa Virtù. E perche spesso auuiene ancora, che in quanti modi è detto vn contrario, in altre tanti sia detto l'altro; da questo daremo principio alla nostra consideratione. E' dunque chiaro, che la Giustitia si dice in diuersi modi, & è di maniere diuerse, perche l'Ingiustitia suo contrario viene detta diuersamente, e si troua di specie diuerse. Così ingiusto è detto colui, che va contra le leggi, & è loro disubbidiente; e parimente chi s'usurpa maggior parte di bene di quella, che gli viene, e chi rifiuta, e vuole manco del male, che gli è douuto; la qual cosa cade similmente sotto l'altro Vitio del volere maggior parte di bene del compagno; Poiche 'l male minore in rispetto del maggiore si può in vn certo modo chiamar bene. La onde giusto dall'altra parte è detto colui, ch'osserua le leggi, & oltra di ciò, che ama l'egualità, percioche amando l'egualità, non vsurpa più bene di quello, che gli cóuiene, nè vuol e minor parte del male, e della grauezza di quella, che gli deue toccare. E cóciosiache giusto sia l'huomo, per osseruare le leggi, è ben chiaro, che le medesime leggi, essẽdo cagione, che gli huomini siano giusti, conuiene, ch'esse in vn certo modo siano ancora giuste. Dico in vn certo modo, perche se bene non sono giuste assolutamẽte, non hauẽdo in se stesse principio attiuo da operar giustamẽte, in quella maniera, c'ha la persona, la qual è detta giusta propriamẽte; nondimeno sono giuste, e buone le leggi, mettendo ordine sopra tutte le cose, ch'occorrono al viuer Ciuile, con riguardare in ciascuna Republica quello, ch'è gioueuole nello stato Popolare; quello, che communemente è vtile a tutti, in quello de gli ottimati; e nel Regno quello, che principalmente è buono à Virtuosi, e più eccellenti. E così chiamiamo giuste le leggi; perche conseruano, e producono la Giustitia, e la Felicità, e le sue parti nella compagnia Ciuile in quella guisa, che le regole de gli ottimi Medici sono dette sane, essendo mezi, & instrumenti da produrle, e da conseruare, quando sono ben osseruate, la Sanità. Talche le leggi, le quali vietano i Vitij, e propõgono la Virtù per il ben publico, sono giuste, e rette; e quelle, che senza consideratione, e Prudenza lo fanno, non sono giuste, nè rette. Parlando dunque di quella Giustitia, che trauaglia intorno all'osseruare le leggi, è manifesto, ch'ella non è vna Virtù particolare, come la Fortezza, la Temperanza, ò alcuna dell'altre, di che già discorremmo; ma è vna Virtù vniuersale, che tutte le contiene. Percioche le leggi essendo formate da i Principi, e da i Legislatori per far felici i sudditi, e non si potendo ciò conseguire, se non col mezo di tutte le Virtù; segue primieramente, che le buone leggi, delle quali hora intendiamo, vietano i Vitij, e commandano, che le Virtù s'abbraccino. E di qui viene secondariamente, che colui, il quale di cotali leggi è osseruatore, opera secondo tutte le Virtù. E perche le leggi sono indirizzate al ben commune, così fatta Giustitia è ancora sopra l'altre Virtù eccellente, e perfetta. Percioche l'uso, e l'operatione d'essa è di perfetta Virtù, poiche non solo riguarda il ben particolare dell'huomo, che la possiede, come fanno l'altre Virtù, ma cerca insieme il beneficio cõmune, & è indirizzata all'util publico; e così non termina nell'huomo solo, ma in tutta la cõpagnia Ciuile. E però si come colui è pessimo sopra tutti, che per la maluagità sua, e i suoi vitij è dannoso, e pestifero à se stesso, & à gl'altri, perch'essendo nato sociabile, opera à distruttione della propria natura; così l'huomo, ch'à se stesso, & à gli altri è gioueuole, deue essere stimato ottimo, e quasi diuino, ottenendo il fine, al quale dalla Natura è inchinato, e massime, ch'egli è ageuole à molti l'usare la Virtù ne' loro proprij interessi, ch'in beneficio altrui poi non riescono, contenendo ciò molta difficoltà, e ricercando grandissima perfettione; onde ben disse Biante, che'l Magistrato scopriua il valor dell'huomo, poiche nel gouerno publico si palesa, chi è per se stesso, e per gli altri buono, e virtuoso. Diuenendo dunque la persona di cotale bontà per la Giustitia vniuersale, è ben conueneuole, ch'ella frà tutte le Virtù sia giudicata per la bellezza sua, non solo come Venere frà le stelle, mà come il Sole, perche col suo splendore illumina tutta la vita Ciuile. Per la qual cosa

questa Giustitia considerata, come habito da noi posseduto, come nostra particolare perfettione, per cagione di cui operiamo secōdo tutte le Virtù senz'altro fine del giouamento commune, è detta Virtù vniuersale; e non sconuerrebbe per auuentura chiamarla assolutamente Virtù morale, che contenesse tutte l'altre particolari, come da principio dicemmo. Mà considerandola poi non solo come habito, che ci fà perfetti, ma con fine anco d'essercitarla ad altri, & à commune benefitio, osseruando tutte le leggi, è chiamata Giustitia Vniuersale, ò legittima, e'l Vitio opposto ad essa è l'Ingiustitia illegittima. Et alla Giustitia, come a Virtù vniuersale, il Vitio vniuersale è similmente opposto, il quale cosi contiene tutti li Vitij, come la Virtù opposta contiene tutte le Virtù particolari.

Che cosa sia la Giustitia particolare. Cap. II.

MA oltra la Giustitia vniuersale ve n'è vn'altra particolare, della quale siamo hora per ragionare. Percioche trouandosi la particolare Ingiustitia, di necessità la particolar Virtù a cosi fatto Vitio opposta si deue ritrouare. E che cotale Ingiustitia ci sia, si comprende chiaramente; percioche coloro, ch'oprano male, quantunque facciano ingiustamente, nondimeno ogni volta, che non togliono dell'altrui, sono chiamati dal Vitio, nel qual peccano, timidi se fuggono, intemperanti, se commettono Adulterio; ma se pigliano dell'altrui, sono detti ingiusti. La qual Ingiustitia, non si può dire, che sia l'vniuersale, che và contra le leggi; conciosiache coloro, i quali vogliono di quei beni, che con gli altri sono communicabili, più del douere, e manco dei mali, e delle grauezze loro opposte, come più ricchezze, più honori, manco impositioni, e minori fatiche, e simili, non habbiano l'intentione loro di contrauenire alle leggi della Republica, se bene per conseguente lo fanno, mà il pensiero di essi è solamente d'hauere, & vsurparsi più bene de gli altri, e sentire minori grauezze, che questo ancora è hauer ben maggiore in rispetto di chi più ne patisce, come s'è già detto. E se peccassero nell'Ingiusto illegittimo, assolutamēte haurebbono l'intiero Vitio, ch'alla Giustitia vniuersale dicemmo esser opposto; la qual cosa è falsa. Oltra di ciò, che tal'Ingiustitia sia differēte dai Vitij opposti all'altre virtù particolari, è ageuole da comprendere, conciosiache così fatti ingiusti oprino sempre per volere più, e gli altri nò. Onde se bene l'intemperante, e l'ingiusto possono commettere Adulterio, nondimeno non sono gl'istessi. Percioche quello si muoue dal piacere, e questi con pensiero di voler più del douere, vsurpandosi la Donna altrui. E così qual'hora l'operationi de gli altri vitiosi siano fatte per volere più bene, ò minor male di quello, che si deue loro; perdono il nome del proprio Vitio, & acquistano quello dell'Ingiustitia, della qual è proprio così fatto fine. E questo manifestamente anco si comprende; percioche vno, che pecchi in alcun Vitio opposto à qualche Virtù, peccando con intentione di far guadagno irragioneuole de' beni, che sono nel commercio communicabili (come appresso vedremo) non si dice, che pecchi contra la Virtù, à cui è propriamente opposto il Vitio, secondo il quale ha operato, mà contra la Giustitia. Onde chi commette Adulterio, per vsurpare la robba altrui, non è detto intemperante, mà ingiusto. Oltra di ciò tutte le maluagie operationi sotto alcun Vitio si riducono di quelli, ch'alle Virtù habbiamo veduti opposti; mà il guadagnare indebitamente, e voler più del douere, non si potendo assegnare ad altro, ch'all'Ingiustitia particolare, segue, ch'oltra l'vniuersale, ci sia anco l'Ingiustitia particolare, la qual'è come la parte in rispetto al tutto; percioche colui, il quale possiede l'Ingiustitia vniuersale, hauendo l'habito di tutti li Vitij, possiede ancora l'Ingiustitia particolare; mà per altra ragione poi sembra, come specie dell'Ingiustitia vniuersale, conciosiach'ella sia similmente indirizzata al danno altrui, e sia vn'habito, per il quale la persona piglia per se più bene, che non se le deue, e ne dà meno à gli altri. E così l'Ingiustitia vniuersale abbraccia più, & hà il suo predicato più commune della particolare, percioche l'Ingiustitia particolare essendo vn'inegualità circa

il douere, ne succede, ch'ogni tale inegualità sia illegitima, e contra le leggi; mà scambieuolmente, e reciprocamente non segue, che tutto quello, ch'è illegittimo, sia ineguale. Percioche l'egualità, e l'inegualità s'estende solamente a quelle cose, che nei commercij sono communicabili; doue le leggi abbracciano maggior campo, e per diuerse altre cagioni si può loro contrauenire. E così la particolar Ingiustitia opera intorno à gli Honori, alla robba, & alla salute; e per dirla in manco parole, intorno al piacer del guadagno, cioè all'hauer più di simiglianti cose, ch'appartengono al viuere, ouero al nostro ben viuere; e l'vniuersale trauaglia intorno à i soggetti, & alle materie di tutte le Virtù Morali, per le quali si può esser huomo da bene. Essendoci dunque la particolare Ingiustitia, di necessità ci è ancora la Giustitia particolare à lei opposta; e questa è vn'habito, per cui la persona è atta à pigliare per se, e dare ad altri quella parte delle cose communicabili, che conuiene. Questa definitione è data alquanto diuersamente da i Leggisti, dicendo essi, che la Giustitia è vna costante, e perpetua volontà, che da il suo douere à ciascuno; percioche doue noi diciamo, ch'ella è habito, essi la chiamano costante, e perpetua volontà; la qual Costanza, e volõtà immobile nel ben fare è conseguente all'habito virtuoso, ò parte d'esso. Poiche posto l'habito della Virtù, si pone la Costanza, e la volontà immutabile. E cotale Costanza non nasce principalmente nella volontà, nè da essa è prodotta; mà viene propriamente dalla consuetudine cagionata dall'Intelletto pratico nell'appetito Sensitiuo. Et essendo poi la Giustitia vgguaglianza del dare, e del riceuere, i Leggisti hanno lasciata la parte del riceuere, e pigliata quella del dare. Percioche considerano forse il dare, come principale, & appartenente più alla Giustitia giudiciale, ch'essi essercitano. Vero è, che si potrebbe ancora dire, che per costante, e perpetua volontà fosse inteso da i Leggisti, non che la Giustitia risedesse nella volontà, nè da essa fosse prodotta, mà habito elettiuo, cioè che con la perpetua Costanza mostrassero la fermezza dell'habito, e con la volontà l'elettione. E si potrebbe parimente credere, che nella definitione della Giustitia hauessero tralasciato il riceuere, poiche nel dare il douere ad altri, è compreso il non riceuere indebitamente. E ritornando al proposito dico, che la Giustitia particolare, della qual trattiamo, è parimente per diuerse considerationi, rispetto della Giustitia vniuersale, come la parte in rispetto del tutto, e come la specie verso il genere. Così ella riceue la definitione della superiore, in quanto è Virtù indirizzata al beneficio d'altri, come quella; mà questa differenza ritengono fra loro, che la particolare hà la sua materia particolare determinata nelle cose, nelle quali possiamo fare perdita, ò guadagno; tal'è la robba, l'honore, e simili, come s'è già detto, parlando dell'Ingiustitia à lei opposta; doue la Giustitia vniuersale, abbracciando tutte le Virtù, hà per soggetto le materie, ch'à tutte le Virtù soggiacciono. E perche in quanto tale è cõsiderata dal Ciuile, & egli prescriue, qual sia il giusto, e l'ingiusto vniuersale, e la Giustitia similmente vniuersale, hauendo (come s'è detto) il suo proponimento in far buoni i Cittadini vniuersalmente; lascieremo di ragionarne. Nè si dee già per ciò stimare, che'l Ciuile non habbia cura anco della disciplina particolare di ciascuno, e di farlo particolarmente buono; anzi dico, se viè vno stato, & vna forma di Republica, nella quale colui, ch'è buon Cittadino, deu'essere similmente huomo da bene, non hà dubbio, ch'al medesimo Ciuile appartiene il considerare, e faticare non solo intorno alla bontà vniuersale, e perfettione de' sudditi suoi, in quanto buoni Cittadini, mà anco in quanto debbono essere particolarmente huomini da bene, con accordare, & indirizzare la disciplina particolare al ben publico; perche d'altra maniera non hauerebbe la materia disposta alla sua forma. Conciosiache se fossero catiui in particolare, non potrebbono esser virtuosi in vniuersale; nè sarebbono buoni Cittadini, com'egli desidera. E così dourà trattare delle Virtù Morali, & esse saranno indirizzate à lui, come ad Architettonico nella maniera, che da principio dicemmo. Mà s'altre Republiche si trouano, che non sono di così fatta sorte; non è inconueniente, che l'huomo possa esser buon Cittadino in esse, e che non sia huomo da bene. E così i Legislatori, e i Capi loro non ten-

gono cura della particolar bontà semplicemente, e della disciplina de' Cittadini, come si ricerca nell'ottima Republica; mà basta loro, che'l ben particolare sia della stessa conditione, ch'è quello, il quale da essi è vniuersalmente proposto, o che non gli sia contrario. E perche l'esatta risolutione di ciò appartiene alla Politica; passeremo finalmente alla Giustitia particolare.

Della Giustitia Distributiua. Cap. III.

CONsideriamo dunque, che cosa sia la Giustitia particolare; e perch'ella è di più sorti, conuerrà primieramente diuiderla nelle sue specie; e perciò diremo, ch'vna specie è intorno al distribuire gli Honori, i dànari, e l'altre cose, che nella conuersatione sono communicabili; è questa vien detta Giustitia distributiua. Et vn'altra s'affatica in correggere, & emendar gli atti, che nei commercij accadono, de' quali alcuni sono volontarij d'amendue le parti, come le vendite, le compre, gl'impresti, le promesse, e simili, in che da principio gli huomini conuengono, e s'accordano, se ben poi all'vltimo vengono à differenza, & à lite. Et altri sono inuolontarij della parte di chi patisce, de' quali parimente alcuni sono per ignoranza per essere occulti à quelli, in pregiuditio de' quali si fanno, come i furti, gli adulterij, e i venificij. Et altri sono per violenze palesi, come le rapine, le percosse, le priuationi de' membri, le prigionie, le calunnie, e i vituperij, i quali sono conosciuti dall'huomo, che le soppo rta, mà non possono schifarsi. E per ragione prima della Giustitia distributiua, per vedere, che mediocrità sia, e di qual cosa, comincieremo dall'Ingiustitia suo opposto, cõsiderando il soggetto, al qual è riuolta, come più conosciuto da noi. Essendo dunque l'ingiusto ineguale, e dou'è l'ineguale essendo il più, & il meno, percioche in ciascuna attione ingiusta l'agente ouero piglia per se più bene, e ne dà meno al cõpagno, ouero per contrario piglia per se minor parte del male, e ne dà maggiore à gli altri; segue, che nella stessa attione, e nel medesimo soggetto, dou'è l'ingiusto, sia ancora il mezo, poiche dou'è il più, & il meno, quiui è l'eguale; e questo è il mezo. Per la qual cosa essendo l'ingiusto ineguale, il giusto suo opposto sarà eguale, e sarà mezo; e di che cosa sia mezo, si farà chiaro, riguardãdo, ch'essendo giusto, è tale ad alcuni; posciache gia' dicemmo, che la Giustitia s'essercitaua ad altri, e in beneficio d'altri, e costoro potendo hauere più, e meno di qualche cosa, che loro si dee distribuire, sono almeno due; & essendo poi il medesimo giusto eguale in rispetto d'altre cose, delle quali (come s'è detto) se ne può dar loro più, e meno, di necessità elle sono similmente due; onde il Giusto distributiuo è almeno in quattro termini, in due persone, e in due cose scambieuolmente proportionabili. Percioche le cose hãno quella stessa proportione fra loro, che si troua nelle persone; e le persone ritengono insieme la medesima, c'hanno le cose. E se non hauessero cotali proportioni, & egualita' insieme; seguirebbe, che gli eguali haurebbono cose ineguali, & gl'ineguali l'eguali, e quindi ne verrebbono le discordie, e le seditioni. E che così fatta proportione si debba seruare nella Giustitia distributiua, e ch'ella sia proportionabile, il commune consentimento delle genti lo manifesta, affermando tutti, che'l Giusto distributiuo si regola dalla dignita' delle persone con dare, e compartire ad esse i premij corrispondenti a i meriti. E ben vero, che questa dignità non è appresso tutti nella stessa maniera, conciosiache se bene, assolutamente parlando, la vera dignità si dourebbe misurare dalla Virtù proprio bene dell'huomo; nondimeno ciascuna Rèpublica, ò Stato la misura dalla sua forma, e da quello, ch'in essa è stimato sopra l'altre cose. E perciò lo Stato popolare vuole, che sia la Liberta, quello de' pochi le Ricchezze, e gli altri quello, ch'in essi reputano più eccellente. E' dunque il Giusto distributiuo vn mezo proportionale, & auuenga che le proportioni si considerino principalmente nel numero assoluto, & astratto; tuttauia elle cadono ancora in tutte le cose, & attioni in quanto numerabili, e che sono in concreto. Numero assoluto, & astratto intendo quello, che non è ristretto a cosa alcuna,

come diece, cento, mille, & altri numeri così fatti. E numero in concreto intendo quello, ch'è applicato à qualche materia, come dieci huomini, cento donne, mille Caualli, e simili. Et perche di così fatte proportioni alcune sono disgiunte, & alcune continue; è chiaro; che la proportione, della qual parliamo, essendo almeno in due cose, & in due persone (come s'è detto) frà loro proportionabili, è disgiunta, & non cõtinua; poiche la continua non hà quattro termini, benche si serua d'vno per due, pigliandolo due volte, come vedremo parlando della Giustitia correttiua, e seruendosene, come di mezo da cõgiungere l'vno, e l'altro estremo; il che non può auuenire nella Giustitia distributiua, doue le cose, e le persone sono diuerse, e disgiunte. Questa Giustitia dunque non si riduce all'egualità numerale delle persone, si che ciascuna parte habbia la medesima quantità eguale all'altra, come dire cento scudi per huomo. Mà l'egualità s'intende secondo la qualità, e la proportione del valore, talche i premij siano corrispondenti à i meriti delle genti, e non siano nè più, nè meno di quello, che si dee. Onde se'l Capitano haurà gradi otto di valore, e l'Alfiere quattro; nei beni, che frà loro s'hauranno da compartire, si dourà tenere la medesima proportione, operando, che'l premio del Capitano sia di pregio due volte maggiore di quello dell'Alfiere; e così se frà essi s'hauranno da compartire noue Caualli, sei saranno douuti al Capitano, e trè all'Alfiere; e'l rispetto, che'l merito del Capitano haurà verso quel dell'Alfiere, il premio di quello dourà hauere verso il premio di questo, & eccederlo con la medesima proportione. E l'istesso effetto seguirà anco cõsiderando ciascuno col suo premio vnito, e paragonandolo all'altro. Percioche il Capitano col suo premio importerà quatordici, e l'Alfiere col suo sette, onde questo con quello considerato, in che maniera si voglia, starà sẽpre nella medesima proportione. Per la qual cosa mẽtre nelle distributioni, che si faranno, le persone, e le cose sarãno in così fatta maniera proportionate, e corrispondẽti, la distributione sarà giusta, & eguale; e non essẽdo, sarà ingiusta, & ineguale. E così quando à gli eguali non sono dati premij eguali, ò gl'ineguali li riceuono eguali, quindi nascono nelle Città le querele, e le seditioni. Possiamo dunque dire, che la Giustitia distributiua è vna mediocrità, ò diciamo egualità posta tra'l più, e'l meno delle cose, che frà le genti s'hanno da compartire secondo la dignità loro; ò diciamo, ch'ella, è vn'habito, per il quale si distribuiscono egualmẽte i beni, e le grauezze, che s'hanno da compartire fra le genti conforme alla condition loro. E perche s'è detto, che'l Giusto distributiuo è almeno in quattro termini, in due persone, e due cose, e ciò pare contrario à quello, ch'ogn'hora si vede; conciosiache si diano ancora premij, & honori ad huomini soli, senza che siano paragonati con altri; & vn soldato è alle volte fatto Capitano, & vn'altro Duca, ò Principe dal suo Rè, senza venire in paragone di chi si sia: però potrem forse dire, che la distributione s'intende veramẽte, che sia vna diuisione, e vn compartimento d'vna, ò più cose, che vien fatta frà più persone; per il che quand'vno è honorato particolarmente, non si può dire, che se gli faccia alcuna distributione; mà che sia solamente premiato. O diciamo più tosto, che l'huomo ancora, il qual solo è honorato, e premiato, riceue sempre il suo premio con tacito paragone del proprio merito con quello de gli altri, ch'ottengono, ò sogliono ottenere così fatti riconoscimenti, & Honori. E così se'l Rè vorrà dare ragioneuolmente ad vn Soldato grado di Capitano; farà paragone dell'opere d'esso con quelle de gli altri Capitani; e trouandole eguali, giudicherà ancora, che'l Soldato habbia la stessa proportione co'i Capitani, e sia d'egual valore, e che perciò meriti il Capitanato, com'essi. Là onde segue, che'l Giusto distributiuo sia sempre veramente in quattro termini espressi, ò almeno taciti. Mà cotal dubitatione non appartiene per auuentura al presente proposito, doue non si tratta di compartir beni publici secondo i meriti di coloro, che per il publico hanno faticato; mà si ragiona di beni indeterminati, che dalla elettione di chi dee distribuirli, benche rettamente, dependono. E questa proportione, che serua l'egualità nella qualità, e non nella quantità, si chiama Geometrica, perche d'essa si seruono i Geometri; e quella, che riguarda alla quantità, e non alla qua-

lita

lità vien detta proportione Aritmetica, & è come otto, sei, e quattro. Percioche quiui tanto il quattro è dal sei ecceduto, quanto il sei dall'otto, e così il due in ogni parte s'interpone, & è l'istesso termine, e la stessa quantità; mà la qualità è differente. Poiche l'otto verso il sei è in proportione di Sesquiterza, e'l sei col quattro è di Sesquialtera. Mà la Geometrica proportione è come noue, sei, e quattro; percioche la medesima proportione, che serua noue verso sei, la medesima hà sei con quattro, & è Sesquialtera; ma la quãtità, che frà loro s'interpone, non è la medesima. Percioche tra i noue, e'l sei vi è il trè, e fra il sei, e'l quattro vi è il due; onde resta la medesima qualità di proportione, mà la quãtità è differente. Questo Giusto distributiuo dunque è riposto nella proportion Geometrica, che s'è discorso, e l'ingiusto nella sproportion Geometrica (per dir così) con pigliare per se maggiore parte del bene, come Honori, & vtili, e minore del male, come di grauezze, e fatiche, e con darne à gli altri minore del bene, e maggiore del male, che non conuiene, facendo perciò loro ingiuria. E questo sia detto della Giustitia distributiua.

Della Giustitia correttiua. Cap. IV.

SEgue alla Giustitia distributiua la correttiua, la quale ha' così luogo ne' contratti, e nell'attioni volontarie, ch' occorrono fra le genti, nel cõmercio, come nelle violenti, e benche sia riposta in egualita', & in proportione, nondimeno è molto differente in ciò dalla distributiua. Percioche la distributiua (come s'è veduto) essendo intorno a' i beni, e alle grauezze, che s'hanno da distribuire ad alcuni, ha' riguardo alla condition delle persone, per cagion delle quali s'ha' da fare la distributione, e considera insieme le cose, che s'hanno da compartire, e perciò si fa' in quattro termini, e con la proportione Geometrica. Ma' la correttiua volendo emendare i contratti, e l'attioni ingiuste volontarie, ò violente, che siano, per le quali vna parte può hauere più guadagno, e l'altra più dãno di quello, che non le conuiene; & nascendo il danno dal mancamento, che si riporta della cosa, e'l guadagno dal sopra più, che di lei s'acquista; l'egualita' si dee pigliar solamente dalle cose, senz' hauer riguardo alcuno alle persone. Percioche, ò pigli il ricco quello del pouero, e'l nobile quello dell'ignobile, ò questi quello dei contrarij loro, tant'è ingiusta l'vsurpatione, che fanno gli vni, quanto quella de gli altri. Et è parimente così ingiusto, e ingiuria l'Adulterio, e l'Homicidio, che commette il ricco, e'l potente, come quello, che fa' il pouero, e'l vile. Perilche riguardando la legge alla qualita' del danno, considera la persona in cotal caso, come eguale; e'l giudice ha' solamente l'occhio alle cose per ridurle ad egualita', leuãdo l'indebito guadagno alla parte, che lo possiede, & aggiungendolo a' quella, c'ha' patito il danno; e per guadagno hora s'intende hauer più del bene, e manco del male, e per danno il contrario, hauere meno del bene, e più del male. E benche queste voci di danno, e di guadagno propriamente si dicano ne gl'interessi della robba, e ne gli acquisti, e perdite d'essa; nondimeno si trasportano ancora nell'offese, ch' appartengono alla persona, & all'Honore. Percioche colui, ch'offende, pare, che guadagni più del compagno, sì perc' hauendo meno male dell'offeso, possiede più bene di lui; com' anco perche nell'hauer nociuto al nemico, hà satiato il suo appetito, & hà riportata maggior sodisfattione, e contento d'esso, che pare specie di guadagno. Per la qual cosa il danno, e'l guadagno essendo nel proposto soggetto il più, e'l meno, l'egualità, e'l mezo della Giustitia correttiua sarà fra il danno, e'l guadagno. E conciosiach' essi vengano considerati nell'offese della persona, ò in quello della robba; dico, ch'in quelle della persona il Giudice con la pena toglie il guadagno sconueneuole dalla parte dell'offenditore, facendolo ripatire altrettanto male, quanto ha' operato; e in questa maniera ricompensa il danno, che prima hà patito l'offeso. E perch'egli regola la disuguaglianza, e riduce al mezo colui, c'ha fatto, e quello, c'ha' patito, è detto mezo, & è come vna Giustitia, e legge animata. Mà nei danni, ch' appartegono alla robba, egli procede in questa maniera. Se Gio-

uanni,

uanni, per essempio, c'hauea sei studi, n'hà vsurpati due della parte di Pietro, ch'erano similmente sei, e se ne troua otto, e Pietro quattro; il Giudice, senza riguardare alla conditione dell'vno, nè dell'altro, li riduce all'egualità, mirando solamente il danno, e'l guadagno. E'l modo, col qual egli agguaglia le parti, è, ch'egli troua il mezo, ch'è frà il più, e'l meno, come frà otto, e quattro; e vedendo, che'l sei, perch'auuanza tanto il quattro, quanto dall'otto è auanzato; leua la parte dell'otto, che sopravanza il sei, ch'era il più, e contenea il guadagno ingiusto, e la cōgiunge al quattro, ch'era il manco, e patiua il danno, e l'ingiuria; e in così fatta guisa vengono ristorati i dāni, e fatte le parti eguali. E perche'l termine di mezo, che si troua fra l'vno estremo, e l'altro, e'l Giudice, per cui si conosce, chi hà più è chi meno, e come si debba leuare dall'vna parte, & aggiungere all'altra, & hà la stessa proportion numerale con amendue gli estremi, e nel fare l'agguaglianza è preso due volte, come habbiamo veduto, dicendo, che'l sei tanto eccede il quattro, quanto dall'otto viene ecceduto; è manifesto, che così fatta proportione è l'Aritmetica, e serue à correggere i dannari nei commercij, siano volontarij, ò violenti, come si voglia. Et è cagione insieme di conseruare il commercio frà l'arti; perche dando il modo da misurar l'opere delle maggiori, e delle minori, porge insieme la regola da poter agguagliar' il prezzo loro, e ch'vn artefice può permutare con l'altro, ò vendere, come più piace ad essi, nella maniera, ch'appresso più chiaramente vedremo. Per la qual cosa è chiaro, che questa Virtù è mezo, e di che cosa, e insieme come tal mezo si possa ritrouare. E potremo dire in somma, che la Giustitia correttiua sia vn mezo posto frà il più, e'l meno del danno, e del guadagno ingiusti, che cadono nei commercij: ò diciamo, ch'ella è vn habito, per il quale, chi lo possiede può ridurre ad egualità il più, & il meno del danno, e del guadagno ingiusti, ch'intrauengono frà le genti.

Della pena del Talione. Cap. V.

MA' perche nelle cose della Giustitia I Pitagorici hanno parere diuerso da quello, che s'è discorso; e credono, che'l ripartimento, e la pena del Talione sia assolutamente giusto in ogni cosa, e tanto ne i premij, quanto nelle pene; è conueneuole, che dimostriamo la falsità di questa opinione, la quale essi confermauano con l'autorità d'Esiodo, asserendo Radamanto hauer giudicato per così fatta via, facendo patire à i catiui il medesimo male, ch'ad altri haueuano fatto. Dico dunque, che'l repatimento, ò contrapasso, che vogliamo dire, in così fatta maniera non conuiene alla Giustitia distributiua, nè alla correttiua. E quanto alla distributiua, s'è già veduto, ch'ella si fà considerando la dignità delle persone, e non è posta in quantità eguale; conciosiache le distributioni verrebbono ingiustissime; mà consistono in eguale proportione. S'aggiunge, che per la Giustitia distributiua gli huomini riceuono il più delle volte vtile, & Honore, e non patimento alcuno. E per conto della correttiua poi, non è sempre giusto, che la persona tanto patisca, quanto hà fatto; percioche non è anco giusto, che s'vno di gran conditione, il quale sia superiore di Magistrato, ferisce vn'altro, che'l ferito similmente offenda lui. Com'anco dall'altra parte non sarebbe giusto, se vn priuato percotesse vno di Magistrato, che scambieuolmente egli fosse percosso; percioche maggior pena meriterebbe. E benche parlando della Giustitia correttiua, habbiamo detto, ch'ella non riguarda alla dignità delle persone; tuttauia non è contrario à quello, che hora da noi viene affermato. Percioche s'intende, ch'in quella Giustitia non si considera per se principalmente la conditione della persona, mà principalmente, e per se l'offesa, e secondariamente; e per accidente la persona, in quanto per essa si fà maggiore, ò minore l'offesa, & aggraua, & alleggerisce il delitto. Di più diuersamente meritano d'esser castigati i falli volontarij, e gl'inuolontarij; doue s'assolutamente fosse giusto il contracambio, gli vni, e gli altri nella medesima maniera si correggerebbono; la qual cosa sarebbe inconueniente. Nè

già dico io perciò, che'l contracambio non conuenga nel commercio; anzi affermo, che ſenz'eſſo le Città rouinerebbono. Percioche per cagione del male, e del bene, che vien operato, è biſogno, che ſi faccia. Conciosiache ſe i danni, e l'offeſe non ſi ricompenſaſſero, la vita noſtra haurebbe del ſeruile, parlando ſecondo la pura Filoſofia; e chi poteſſe vſare maggior violenza, diuerrebbe Tiranno del compagno. E s'anco i beneficij, e l'opere buone non ſi ricambiaſſero, gli huomini vedendoſi pagare d'ingratitudine, s'aſterrebbono dal beneficare altrui, e così ogn'arte non vedendo remunerare, e ricompenſare l'opere ſue, ſi rimarrebbe dall'operare, e i communi officij, che naſcono frà vn'artefice, e l'altro, reſtarebbono morti, e la compagnia ciuile ſi diſtruggerebbe. Ritorno dunque à dire, che'l contracambio è neceſſario, e giuſto, mà non aſſolutamente, come voleano i Pitagorici, ſecondo il Talione. Percioch'egli conuerrebbe, quando tutti gli artefici, e l'opere loro foſsero le medeſime, ò d'egual valore, e tutti foſsero Medici, o Architetti, ò tanto valeſse l'opera dell'vno, quanto quella dell'altro; poiche col ſemplice cambio, ſenz'altro riguardo di proportione, ſi potrebbe far giuſta permutatione. Mà perche la Città non ſi può conſeruare col Medico ſolo, nè con vn'arte ſola, e ſi ricercano artefici, & arti di valore diuerſo conforme à varij, e differenti biſogni della noſtra vita; di qui il contrapaſso non è giuſto ſolamente per via di parità, come ricerca il Talione; mà è neceſsario per via di proportione, paragonando prima l'vn'artefice con l'altro. Percioche la medeſima proportione hauranno l'opere de gli artefici frà loro, come dire le ſcarpe con le calze, c'hauranno inſieme il Calzolaio, & il Sartore. E così ſe gli artefici ſaranno d'egual valore, l'opere parimente ſaranno eguali, e ſi potrà ſenz'altro permutare. Mà eſsendo d'inegual valore gli artefici, e vedendo, che'l Sartore auanza del doppio il Calzolaio; ſegue, che le calze ſimilmente auanzino le ſcarpe del doppio, e che due paia di ſcarpe conuenga dare per il valore delle calze. E ſe di così fatta maniera non ſi proportionaſsero, e pareggiaſſero gli artefici, e l'opere, e ſi voleſse vſare aſsolutamente il contrapaſso, e che l'vno artefice con l'altro doueſse cambiar l'opera ſua, ſenza diſtintione d'agguagliamento; auuerrebbe nell'arti ineguali, che l'artefice di maggior valore, come il Sartore, riceuendo vn par di ſcarpe dal Calzolaio, per le ſcarpe haurebbe l'vno, e l'altro eſtremo del male, cioè più fatica, e manco guadagno del Calzolaio; e queſti dall'altra parte riporterebbe più guadagno, e manco fatica. E così nel permutare, e contrattare colui, che deue agguagliare la ſua opera, ch'è di minor prezzo, con quella del compagno, ch'è di maggiore, quando non deſse di più tanto, quanto conueniſse, e l'altro ſimilmente non riceueſse tanto, quanto baſtaſse per ricompenſare l'opera ſua; la compagnia, e'l commercio Ciuile ſi diſtruggerebbe. Eſsendo dunque le coſe permutabili differenti, o di valor diuerſo, è neceſsario, che ſi paragonino per via di proportione (come s'è detto) e non di parità aſsolutamente. E à ciò fare è ſtato introdotto da i Legislatori il dannaio; il che non ſarebbe accaduto, quando la ſola parità, e'l Talione foſse ſtato baſteuole. E come la permutatione ſi faccia poi col dannaio, e per eſso ſi pareggino le coſe, è ageuole da vedere. Percioche vedendo, che'l Sartore è di maggior valore il doppio del Calzolaio, e ſapendoſi per conſeguente, che l'opere loro hanno la ſteſſa proportione inſieme; prezzando col mezo del dannaio quella del Sartore dieci ſcudi, e quella del Calzolaio cinque; ſi comprende, chè'l Sartore, e'l Calzolaio s'agguaglieranno, quando il Calzolaio darà due paia di ſcarpe per le calze; perche rimanendo eguali le ſcarpe, e le calze frà loro, rimangono anco eguali in ciò i loro artefici. E'l Sartore pigliando le due paia di ſcarpe, hà l'equiualente delle calze, c'hà dato; & il Calzolaio riceuendo le calze, piglia parimente il giuſto cambio delle ſcarpe. E non ſolo il dannaio è cagione di prezzare, & agguagliare le coſe permutabili dalla dignità de gli artefici loro; mà conſiderandolo ancora aſſolutamente ſenza gli artefici, e da ſe ſteſſo, è mezo, e miſura da prezzarle, e da pareggiarle. Così poſto c'haueſſimo cento ſcudi, e da vna banda foſſe il Cauallo, e da vn'altra la Lettica; volendo far il cambio, prezzeremo il Cauallo, poniamo il caſo, cinquanta ſcudi, e la Lettica dieci;

talche

talche comprenderemo, che'l Cauallo, importando la metà di cento scudi, e la Lettica la decima parte, ch'è la quinta del Cauallo, il cambio si pareggierebbe con aggiungere alla Lettica quaranta scudi, che sono il valore de' quattro quinti, che valea più di lei il Cauallo. E così secondo ogni quantità di dannari, che l'huomo si troua in mano, può misurare, & agguagliar le cose, delle quali s'hà da far permutatione; onde il dannaio mette il prezzo assolutamente a' tutte le cose permutabili, & è misura loro. E benche la vera misura di ciascuna cosa sia dello stesso genere, e nelle cose permutabili per esser differentissime, e lontanissime, non possa cadere propria misura commune; nondimeno i Legislatori si sono seruiti (come s'è detto) in ciò del dannaio. E questo piglia poi la regola del prezzare le cose del bisogno, il qual' abbraccia tutte le cose permutabili; & è veramente quello, che primieramente, e principalmente cagiona la permutatione, e per conseguente è la vera regola da stimar più, e manco le cose, secondo che più, e manco possono seruire all'vso nostro. E', dico, il bisogno cagione del permutare, e de' nostri contratti; perche se non habbiamo bisogno l'vno dell'opera dell'altro, nel medesimo modo non permutiamo. Et auuenga ch'egli in generale stia sempre saldo, e gli huomini ricerchino sempre l'opera l'vn dell'altro; tuttauia perche'l bisogno in particolare non è sempre delle stesse cose nella medesima maniera; di qui il dannaio, entrando in suo luogo, misura (come s'è veduto) tutte le cose, & è cagione d'agguagliarle, non ostante, ch'egli sia molto più variabile del bisogno. Posciache dou'è grandissima diuitia delle cose necessarie al nostro viuere, il dannaio vale assai se mentre n'è carestia, è di poco valore. Oltra che per essere stato trouato da noi, si potrebbe anco annullare in quella maniera, ch'è stato introdotto. E così appresso di tutti non sono le stesse monete, nè appresso a' tutti egualmente si spendono; & alcuni (come i Tartari Orientali) in vece di metallo (dicono) vsarle di carta; & i Lacedemonij già le costumauano di ferro; & in diuersi assedij il cuoio s'è speso per dannaio. Ma perch'egli patisce minor mutatione, & è più stabile, che non sarebbono l'altre cose, è stato introdotto, come si vede. E così il dannaio è non pur cagione, che si misuri il prezzo di tutte le cose permutabili, o che si possono agguagliare, e permutare; ma' è cagione ancora, che cotale permutatione nella compagnia Ciuile possa continuare. Percioche non basta, per contrattare, saper' il prezzo delle cose, ma conuiene, che l'vno habbia scambieuolmente bisogno della robba dell'altro nel medesimo modo. Per la qual cosa auuenendo di caso, che'l Sartore hauendo bisogno di formento, s'incontrasse, che nello stesso tempo al Contadino mancassero le calze, non sarebbe passata frà essi, ò malageuolmente, la permutatione; auuenga che sapessero, che la misura del formento valesse il doppio delle calze: e così il commercio sarebbe rimaso impedito, & interrotto. La onde fù da' Legislatori introdotto, che'l Sartore, in cambio delle calze (come ne' predetti tempi si costumaua, nella maniera, che da Homero vien mostrato in diuersi luoghi, com'è notato da i Leggisti ancora nell'Instituta nel trattato delle vendite, e delle compre) desse al Contadino il dannaio, ch'erano pregiate, per il formento; del qual dannaio il Contadino potesse poi similmente seruirsi ne' suoi bisogni, rimanendo in mano del venditore, quasi come per sicurtà, di poter ritrarne le cose, che sono per essergli necessarie in altro tempo. E in questa maniera il dannaio viene non solo a' misurare il prezzo delle cose, & ad agguagliarle; ma' cagiona ancora la propria permutatione, e conserua perciò la compagnia Ciuile. Percioche niuna Città può conseruarsi senza permutare, per non essere alcuno sufficiente a' viuer solo; onde bisognando a' tutti scambieuolmente l'opera l'vno dell'altro, e cotale permutatione non si potendo fare senza l'agguagliamento delle cose, nè questo senza misura; il dannaio essendo misura, e cagione della permutatione, fa' per conseguente, che la compagnia Ciuile si mantiene. Et essendo egli poi introdotto, accioc'habbia da conseruarsi, in luogo delle cose, che si vendono, è vniuersalmente di metallo; e per esser l'Oro più puro, e più perfetto, e sopra tutti da resistere alla corrottione; da quello ancora si misurano ragioneuolmente i prezzi dell'altre Monete. E' dunque manifesto, che col

Talione solo non si può fare la permutatione, e come si fa'. E s'egli fosse stato il giusto assoluto in ogni cosa; non si trouerebbono arti nelle Città di maggiori dignità, e valore l'vna dell'altra; nè sarebbe necessario l'vso del dannaio per estimare, e pareggiare le dignità loro. Per la qual cosa ritrouandosi dell'arti più nobili, e più necessarie l'vna dell' altra, e similmente l'vso del dannaio, è chiaro, che'l Talione non è Giusto assoluto, nè basteuole à conseruare il commercio, e non hà luogo nella Giustitia distributiua, nè meno in tutte le cose della correttiua, e tanto nell'attioni violente, quanto ne i contratti volontarij. Mà si ricercano diuersità d'agguaglianze secondo la diuersità delle cose; e cotali agguaglianze si fanno parte con la proportione Aritmetica, e parte con la Geometrica; & alle volte anco, mà non sempre, col Talione.

In che sia differente la Giustitia dall'altre Virtù Morali. Cap. VI.

HOra habbiamo veduto, che la Giustitia è di più sorti, e che ve n'è vna vniuersale detta ancora legittima, & vn'altra particolare, che similmente in correttiua, e distributiua si diuide; & habbiamo conosciuto insieme intorno à che operano, e che l'vna secondo la proportione Aritmetica corregge i falli, considerandoli solamente, & agguagliandoli secondo la quantità; e l'altra distribuisce i beni, e le cose communicabili con la proportione Geometrica, considerando la qualità. E s'è veduto ancora, che cosa sia il Giusto, e l'Ingiusto, e che l'eguale ripartimento, & il contracambio non è il vero giusto, ch'à tutte le cose s'adatta. La onde hauendo trattato de gli oggetti della Giustitia, rimane da parlare dell'attione d'essa, e del suo habito, per conoscere insieme la differenza di questa Virtù dall'altre. Si può dunque comprendere, che'l Giusto è mezo frà il fare, & il patire l'Ingiustitia, percioche l'vno è hauer più, e l'altro è hauer meno di quello, che si deue. Onde si vede insieme, che differenza sia frà la Giustitia, e l'altre Virtù Morali, di che habbiamo trattato. Percioch' ella non è posta frà estremi, che siano due Vitij di specie differenti, com'è la Fortezza frà la Timidità, e l'Audacia, è la Liberalità frà la Prodigalità, e l'Auaritia; mà essendo frà il più, e'l meno, frà colui, c'hà più del douere, e quello, c'hà manco, il Vitio, e l'Ingiustitia non è mai per se, se non da vn'estremo, da quello, c'hà più bene, ò da quello, c'hà manco male, che non cóuiene. Percioche colui, c'hà manco bene, ò più male, patisce l'Ingiustitia, e nô è veramente ingiusto. Oltra di ciò doue l'altre Virtù sono mediocrità in rispetto à noi, questa è mediocrità in rispetto della cosa. E doue quelle cercano il mezo della persona, il quale in riguardo à diuersi, diuersamête si può pigliare (percioch'altra quantità di cibo è la mediocrità côueneuole al corpo vigoroso, & altra quella, che si ricerca al debole) la Giustitia non è di questa sorte, mà è vn'habito, che stà nella mediocrità della cosa, con volere il mezo d'essa alle volte secondo la proportione Aritmetica, & alle volte secondo la Geometrica, come s'è già discorso. Finalmente propriissima differenza della Giustitia con l'altre Virtù è, che l'altre operano solamente per propria perfettione, e in ciò non concorre il riguardo dell'interesse altrui. Onde il Forte hà per fine di portarsi intrepidamente, senza participare altrui tanto, nè quanto della materia terribile; e'l temperante ha' l'intentione sua ad operare temperatamente per sua perfettione, nè quì l'altrui interesse gli è necessario, nè cerca di côpartire ad alcuno della materia, intorno alla quale opra. E parimente niun'altra Virtù Morale, della quale habbiamo trattato, hà riguardo al danno, ò commodo altrui, se non per consequente, nella guisa, che fa' la Liberalità, la quale donando a' perfettione del proprio habito, côsidera per conseguente, quâto sia il bisogno di colui, a' chi deue donare, e quali siano le proprie forze, a' fine di proportionare il dono con l'vna parte, e con l'altra. Ma' la Giustitia agguagliando coloro, che sono ineguali, presuppone di necessità, che siano diuersi da chi fa' la Giustitia, e che cotale Virtù non sia a' se stesso, ma' habbia riguardo al bene d'altri, e non al solo suo interesse. Percioche non si può dire, che niuno habbia più di se stesso, nè ch'a' se stesso faccia

Giustitia, nè Ingiustitia, se non impropriamente parlando, come à suo luogo si vedrà. Onde questa Virtù è ancora detta esser indirizzata ad altri; e considerar il bene d'altri. E per ciò oltra, ch'ella deue operare, come tutte l'altre Virtù, per elettione; ricerca di più, che l'operatione non termini nell'eguale solamente, ma che riguardi all'interesse di coloro, co' quali tratta, fra' quali il giusto essendo Giudice, hà per fine di trouare il mezo del più, e del meno in quella materia, sopra la quale si trauaglia, accioche partecipino d'essa, cioè del danno, e dell'vtile, del bene, e del male, nè più, nè meno di quello, che conuiene; e non essendo Giudice, ma parte, è parimente riuolto à volere il mezo fra se, & altri, come ricerca la retta Ragione. Ma sopra ciò nasce degna occasione da dubitare; perciò che s'egli è vero (com'hora è stato da noi discorso) che la Giustitia non consiste nella mediocrità in quanto a noi; ella non riceuera la definitione della Virtù Morale, la quale fù chiarita essere habito riposto nella mediocrità della persona; e così non sarà Virtù Morale. E se vorremo, che riceua quella definitione, non sarà mediocrità differente dall'altre Virtù, come dice Aristotile, e come poco prima habbiamo affermato. Dico dunque, che l'essere mediocrità in quanto à noi conuiene alla Giustitia; percioche operando ella intorno al piacere, e al dolore del più, e men guadagno, e del maggiore, e minor danno delle cose, ch'appartengono all'honore, alla robba, alla vita, & alla nostra conseruatione, (come dicemmo) e così fatto piacere, e dolore essendo diuerso, e differente secondo la diuersità, e differenza delle cupidità delle genti; conuiene, che cotale cupidità venga regolata dalla retta Ragione, come ricerca la dispositione di ciascuno; e in questa maniera la Giustitia riceue la definitione della Virtù Morale, & è nella mediocrità in quanto à noi. Mà perch'ella riguarda poi il bene altrui, e la perfettione d'essa consiste non solo in far buona la persona nostra, & hà riguardo al nostro bene, mà vuole anco, che procuriamo il bene d'altri, come conuiene; e questo bene essendo di cose communicabili, delle quali altri possono hauere più, e meno; segue che la propria differenza della Giustitia, in rispetto all'altre Virtù, sia l'essere mediocrità in rispetto della cosa. E così nõ solo nõ è inconueniente, mà è necessario, che la Giustitia, douendo far buona prima la persona nostra, con moderare l'appetito, e la cupidità del guadagno, sia habito, che consista nella mediocrità in quanto à noi; e douendo poi esser' indirizzato al ben d'altri, & à compartire altrui quello, che gli conuiene, che sia anco nella mediocrità, e nell'egualità di cotali cose; e che questa sia la sua propria differenza. Mà di più diciamo, che la mediocrità in quanto à noi non s'intende tanto, perche l'affetto sia regolato in noi, quanto perch'à noi stia determinar'essa mediocrità; e perciò dicemmo, che la Virtù è habito, che consiste nella mediocrità, secondo che determina il prudente. E così la Giustitia nello stesso modo sarà habito, la cui mediocrità, cioè il determinare l'vguaglianza delle cose, e il dar' à ciascuno nè più, nè manco di quello, che conuiene, è vfficio del prudente, & appartiene à noi. Onde vien chiaro, ch'ella è prima riposta nella mediocrità in quanto à noi, e così le conuiene la definitione vniuersale della Virtù Morale; e finalmente, e prossimamente consiste nella mediocrità, e nell'egualità della cosa; & in questo è differente dall'altre Virtù particolari. E se la materia poi interna, intorno alla quale fatica la Giustitia, e nella quale ella è riposta, è la cupidità del guadagno dalle cose dette, come dimostra Aristotile, è chiaro, ch'ella non può essere nella volontà, come in proprio soggetto. E massime; perche'l soggetto delle Virtù Morali è potenza, che s'auuezza à quello, ch'ordina la Ragione, e di sua natura non l'è auuezzata, e non la segue, se ben'è atta ad auuezzarsele, & a' seguitla. Ma' la volontà senz'auuezzamento, & essercitatione alcuna è di sua natura ragioneuole, come quella, che seguita sempre l'Intelletto, e la Ragione, e mai, ò buona, ò catiua, che sia, non le contradice. La onde non è da dire secondo Aristotile, che la Giustitia stia nella volontà, e che non sia Virtù Morale, sì per quello, ch'è detto, com'anco perch'è da esso chiaramente compresa nelle Morali, dicendo egli primieramente nel fine del capitolo vij. del secondo dell'Etica, parlando in vniuersale della qualità di tutte le Virtù Morali, che tratterà

terà di poi della Giustitia: e non essendo ella d'vna sorte sola, chiarirà l'vna, e l'altra, e come sia mediocrità. E soggiungendo perche tratterà parimente delle Virtù rationali, e dell'Intelletto, viene à mettere la Giustitia frà le Morali, e non frà l'Intellettiue. E conforme à questo nell'vltime parole del quinto dell'Etica, dice: Della Giustitia dunque, e dell'altre Virtù Morali sia risoluto in questo modo. E nel principio del sesto, dopo hauer trattato della Giustitia, facendo la continuatione delle cose discorse à quelle, delle quali è per trattare, dice in sostanza; c'hauendo diuiso le Virtù dell'Anima, e detto alcune di loro essere Morali, & alcune Intellettiue, e delle Morali hauendo discorso, dirà dell'altre. E nel secondo ad Eudemo è scritto, che sono due le spetie delle Virtù, vna Morale, e l'altra Intellettiua; & adducendosi di ciò la ragione, si soggiunge; perche non lodiamo solamente i giusti, mà gl'intendenti, e i sauij ancora. Per il che distinguendosi gli habiti Morali da gl'Intellettiui per il Giusto, non è dubbio, che la Giustitia vien riposta ne gli habiti Morali. Finalmente dicendo Aristotile nel primo capitolo del quinto dell'Etica, che la Giustitia, e l'intera Virtù, e che sono la stessa cosa in sostanza, mà sono diuerse per li diuersi rispetti, manifesta, che l'intiera Virtù stando nell'appetito sensitiuo, come in propria materia, quiui ancora stia la Giustitia. E'l medesimo si comprende da quello, che da esso vien' affermato nello stesso luogo; perche scriuendo, ch'alla Giustitia vniuersale, ch'è l'intiera Virtù, è contraria l'Ingiustitia vniuersale, ch'è l'intiero Vitio, vien'à chiarire, che'l Vitio cadendo nell'appetito sensitiuo, di necessità l'intiera Virtù, e la Giustitia quiui anche si deue trouare. E per confermatione di questo si potrebbe insieme addurre l'autorità dell'Interprete Greco, che nel capitolo 12. del sesto dell'Etica, afferma la Giustitia esser' habito dell'apposito concupiscibile, e dell'irascibile. E ciò sia detto da me, non per disputare contra quei Teologi, che la ripongono nella volontà, mà per dire, c'habbiamo osseruato, che quando Aristotile tratta delle potenze capaci di Virtù Morali, non hà mai fatto mentione della volontà, giudicando forse, mentre l'Intelletto è ben disposto, e l'appetito sensitiuo non è incitato da Amore, Odio, Ira, Sdegno, ò Compassione à ribellarsi dalla Ragione retta; mà è auuezzo ad vbbidirla, ch'all'hora siamo basteuoli à giudicare compiutamente quello, ch'in ogni attione è ragioneuole, e giusto, & à distribuire per conseguente frà noi, e gli altri le cose, come vuol'il douere. E così hauendo compreso le vere differenze, che questa Virtù hà con l'altre, comprendiamo insieme la sua attione, e'l suo habito, e possiamo dire, che sia quello, per il quale, chi lo possiede, è detto operatore, e distributore per elettione così di quello, che riguarda al suo interesse con gli altri, come di quello, ch'à gli altri solamente appartiene. Per la qual cosa il giusto distribuisce le cose in maniera, che non piglia per se maggior parte delle buone, ne dà la minore al compagno, con far'il contrario delle catiue; mà essendo retto, comparte il tutto con la diceuole proportione à se stesso, & à gli altri. Ma'l Ingiustitia dalla parte opposta è quell'habito, per il quale, chi lo possiede, è detto operatore dell'ingiusto. E perche l'operare ingiusto è per l'eccesso, e per lo mancamento del danno, e del guadagno fuori della debita proportione; l'ingiusto pecca nell'vno, e nell'altro modo, pigliando sempre ne' proprij interessi maggior parte delle cose vtili, e minore delle dannose, che non conuiene. E in quelle de gli altri operando poi indifferentemente, dando hora ad vno più del danno, & hora più dell'vtile, che non si ricerca, con esser sempre conforme à se stesso, non seruando mai la conueneuole proportione. E perc'habbiamo detto, che l'Ingiustitia abbraccia l'vno, e l'altro estremo, il più, e'l meno, e pare perciò, che nel fare, e nel patire cosa ingiusta si possa dire, che l'agente, e'l patiente sia egualmente ingiusto; dico, che la cosa diuersamente si deue determinare; poiche l'attione essendo dell'agente, che l'opera volontariamente, e non di chi la patisce per forza, l'ingiuriante viene ad essere per se ingiusto, e l'ingiuriato ingiusto per accidente.

Frà quali persone cada il Giusto propriamente Cap. VII.

POic'habbiamo veduto, che cosa è il Giusto, e ch'egli è tale ad alcuni, i quali hanno alcuna cosa frà loro communicabile; hora, potendo essere di sorti diuerse, & altri, c'hanno per fine il publico bene, e in esso communicano; & altri il priuato, e di questi alcuni sono liberi come il Marito, e la Moglie, & altri in podestà altrui, come i Figliuoli, e i serui, s'hà da riguardare, di qual Giusto noi intendiamo. E perche la nostra intentione è di considerare tutte le Virtù, per ridur l'huomo finalmente alla Ciuiltà, ch'è la più perfetta compagnia, che si possa trouare; è senza dubbio da conchiudere, che noi intendiamo del Giusto propriamente detto, il quale è il Ciuile, come più nobile, e più eccellente, al quale si riducono tutti gli altri, e questo è quello, ch'è commune à gli huomini liberi, & eguali per via di numero, ò di proportione, acciò c'habbiano le cose basteuoli al viuer loro. Dico eguali per via di numero, ò di proportione, per abbracciare i Cittadini di tutte le Republiche; posciache lo stato Popolare ricerca l'egualità secondo il numero, e quello de gli Ottimati, e de pochi vogliono l'egualità secōdo la proportione. Essendo tale dunque il vero Giusto, è chiaro, che frà coloro non può cadere, frà li quali non è legge, e doue non può cadere ingiuria, nè Ingiustitia. E Ingiustitia intendo quella, quando altri piglia per se più parte de' beni, e minore de' mali, che cadono nel cōmercio, de' quali habbiamo già parlato, determinando cotali beni essere semplicemente buoni, perch'in potere del Virtuoso sono sempre esercitati bene. E perche in cotali distributioni l'huomo, che non è Virtuoso, erra di leggiero, con pigliarsi più bene di quello, che ragioneuolmēte deue peruenirgli, non s'elegge del cōmercio commune il cattiuo, mà la Ragione, cioè il Virtuoso, per superiore, e Principe, il quale non si pigliando per se di così fatti beni più del douere, come fà il Tiranno, è conseruatore della Giustitia, e li comparte altrui conforme alla retta Ragione; onde s'affatica per altri, e non per se stesso, & indirizzando esso ad altri la sua Virtù, e la Giustitia, ella è detta bene d'altri, e 'l bene à lui conueneuole è l'Honore, del quale non si contentando poi, e volendo per se i beni, che deue distribuire alle genti, diuiene Tiranno. E ritornando, dico, non essendo alcuna egualita' fra 'l Padre, e'l Figliuolo, nè fra' lo Schiauo, e'l Padrone, ma' stando il Figliuolo, e'l Seruo in podestà del Padre, e del Padrone, & essendo instrumenti, e membra loro, fra essi non può essere Ingiustitia, & ingiuria, non facendo alcuno à se stesso ingiuria, nè Ingiustitia, nè per conseguente vi si può trouare il Giusto Ciuile. Mà parrebbe, che potesse cadere più tosto fra la Moglie, e'l Marito, hauendo ella la sua operatione più separata dal Marito, & alcuna parte di dominio nella Casa. Tuttauia ciò non è il Giusto Ciuile, mà è detto Economico, percioche il Giusto Ciuile è detto frà coloro, i quali non hanno di necessità particolare dipendenza l'vno dall'altro, e la dipendenza frà essi nasce immediatamēte dalla Republica. Mà la Moglie deue sempre esser soggetta al Marito, e dipendere da lui immediatamente per legge naturale, che punto non s'allontana dal Giusto Ciuile; là onde il Giusto frà il Marito, e la Moglie, e quello dell'altre cōpagnie raccontate sono giuste impropriamente, per vn poco di simiglianza, che hanno col vero, e proprio Giusto, in quanto hanno qualche bene frà loro cōmunicabile, se bene il minore l'hà per il maggiore, la Moglie, il Figliuolo, e'l Seruo, per il Marito, per il Padre, e per il Padrone; doue nel Giusto Ciuile i Cittadini hanno il loro bene cōmunicabile insieme l'vno per l'altro scambieuolmente, e per cagione dell'egualità loro, sia numerale, ò Geometrica, come si voglia. Mà in quello, che s'è discorso, pare, che si scorga qualche difficoltà; percioche fra il Padre, e'l Figliuolo, e frà il Padrone, e'l Seruo si veggono gli vfficij distinti, e l'operationi proprie di ciascuno di loro; conciosiache l'vfficio del Padre sia alleuare il Figliuolo, & ornarlo d'ogni sorte di bene, per quanto gli è possibile, e quello del Figliuolo sia vbbidire al Padre, riuerirlo, e seruirlo con ogni suo potere. Nella medesima maniera al Padrone appartiene cōmandar con discretione al Seruo, e al Seruo vbbidirgli con ogni diligenza, & accuratezza.

tezza. Per la qual cosa doue sono operationi distinte, essendoui ordine, e doue si troua questo, essendoui legge, poiche la legge altro non è, che ordine, pare, che si possa conchiudere, che fra'l Padre, e'l Figliuolo, e fra il Padrone, e'l Seruo sia legge; e per cõseguente Giustitia. E ciò viene confermato dall'auttorità de' Romani, i quali tolsero la podestà al Padre d'vccidere il Figliuolo, e al Padrone d'ammazzare il Seruo, giudicando che l'vno non fosse parte dell'altro, e che fra' essi potesse cadere Ingiustitia, & ingiuria, Giustitia, e Giusto. A questa dubitatione dunque si può prima rispondere non seguire, che sempre sia legge, doue veggiamo ordine, nè ch'ogn'ordine sia legge, se non impropriamente parlando, nè che si troui sempre legge fra le cose, c'hanno proprie, e particolari operationi distinte l'vna dall'altra. Percioche di questa maniera si potrebbe intendere, che fra le parti de gli animali, e le membra loro fosse legge, trouandosi ordine, & essendoui le proprie, e le particolari operationi d'esse. Mà la legge presuppone non solamente ordine, mà egualità Geometrica, ouer Aritmetica, acciochè gli huomini, che per cotal legge si gouernano, habbiano le cose basteuoli al viuer loro, come s'è detto. Ma egualità alcuna non si può dare fra'l Padre, e'l Figliuolo, mentre vogliono stare nei propri termini loro, e'l Padre vuole gouernar' il Figliuolo, e'l Figliuolo vuole vbbidire al Padre. Percioche stando il Figliuolo sotto l'educatione paterna, e come parte del Padre, non hà operatione propria separata assolutamente da lui, sì come il braccio, e la mano non hanno assolutamẽte proprie operationi considerate separate dal corpo; poiche'l Figliuolo riceue il principio del suo moto da commandamenti del Padre in quella guisa, che la mano, e l'altre membra prendono i principij dell'operationi loro dal capo. E così non ha' bisogno di proportione alcuna seco per ottenere le cose, che gli sono necessarie; posciache'l Padre con eccesso d'amore hà cura di prouederli, come a parte di se stesso. E chi volesse, che fosse proportione fra'l Padre, e'l Figliuolo, darebbe frà essi ancora egualità proportionale di merito dell'vno verso l'altro; la qual cosa è falsissima; poiche'l merito del Padre è infinito in rispetto di quello del Figliuolo, come vedremo à suo luogo. Onde l'aggaagliarli insieme sarebbe vn distruggere la relatione loro, che ricerca disuguaglianza di merito incomparabile. E la medesima egualità è similmente impossibile fra il Padrone, e'l Seruo, essendo questo semplice instrumento animato di quello, e in quanto tale non hauendo operatione alcuna, se non quanto vien mosso dal Padrone. Et hora per Seruo intendo lo Schiauo, e quello, ch'insieme è Seruo per natura, cioè non atto a reggersi, se non con commandamento del suo Signore. La onde sì come fra'l Fabro, e'l martello non si può dare egualità alcuna, così non possiamo dire, che fra'l Padrone, e'l Seruo possa cadere niuna egualità, nè proportione di quelle, che si sono dette. E quanto all'auttorità de' Romani dico altra cosa essere il considerare il Figliuolo, e'l Seruo, come parti del Padre, e del Padrone, & altra il considerarli come parti della Città; poiche mentre noi li consideriamo come parti del Padre, e del Padrone, non hanno (come s'è detto) operatione separata dal Padre, e dal Padrone; ma' come membra, & instrumenti della Citta', non è inconueniente, c'habbiano l'operationi proprie, e che fra'l Padre, e'l Figliuolo, e'l Padrone, e'l Seruo, non considerati più in quanto tali, ma' come Ciuili, possa cadere Ingiustitia, & ingiuria, Giustitia, e Giusto. E così quando i Romani tolsero la podesta' al Padre, e al Padrone d'vccidere il Figliuolo, e'l Seruo; li considerarono come membra della Citta', le quali veniuano in danno publico abusate; e leuarono perciò al Padre, e al Padrone quella licenziosa podestà', che sopra di loro essercitauano. Ma' il Padre, e'l Figliuolo, Il Padrone, e'l Seruo non sono da noi hora considerati sotto i riguardi, e le relationi, c'hanno con la Republica, come s'è veduto, e così fra' essi non cade Giusto, nè ingiuria, se non per accidente. E perche'l Giusto Ciuile si diuide poi in naturale, e in legitimo, discorreremo dell'vno, e dell'altro. Ne deue parere sconueneuole, che'l Giusto naturale vada sotto il Ciuile, perche considerandolo, come ordinato al gouerno della Citta', è ancora esso compreso dal Ciuile, & è come sua spetie.

Del Giusto naturale. Cap. VIII.

VEnendo dunque al Giusto naturale, pare ad alcuni, che non si troui, allegando, che sarebb'immobile, e della stessa qualità appresso à tutti nella maniera, che prouiamo il fuoco, e gli elementi, e l'altre cose naturali della medesima sorte in ogni luogo. Mà non è da dire, che la ragione di costoro sia di momento, percioche non e assolutamente vero, che tutte le cose naturali siano immobili; percioch'è ben vero nelle sostanze Diuine, le quali non patiscono alteratione alcuna, mà in noi la cosa è d'altra maniera; e non è sconueneuole, che qualche nostra qualità naturale sia mobile, come si può vedere. Conciosiache gli huomini, ancora che naturalmente nascano con più forza nella destra, che nella sinistra mano, nondimeno cotal'effetto della Natura non è in guisa immobile, che molte volte non faccia variatione, e ch'alcuni non nascano più disposti della sinistra, che della destra. Auuenga dunque, che'l Giusto naturale non sia immobile, non segue tuttauia, ch'egli non sia; mà, che cosa sia, si vedrà più chiaramente, quando hauremo detto sopra ciò alcune opinioni d'altri. Hanno stimato alcuni gran Letterati, che'l Giusto naturale sia di maniere diuerse, concordando, in quanto che alcune leggi sono naturali all'huomo, non come huomo, mà come animale, e perciò l'hà commune con tutti gli altri animali, com'è l'amore de' figliuoli, la generatione, l'educatione d'essi, il difendersi dall'ingiurie, e simili, che così sono, dicono, in vn cauallo, come in vn'huomo. Et altre sono nell'huomo, non come animale, mà come huomo, perche naturalmente si trouano in tutti gli huomini, che non sono stolti, e questa è vna certa persuasione di ragione, la qual'inuita à ben fare, per esser in noi naturalmente posti alcuni principij pratici, che sono noti ad ogn'huomo, senza che s'imparino, come, che Dio deue esser temuto, e riuerito; che non si deue far ad altri, quello, che à se stesso non si desidera; e che'l Padre, e la Madre debbono essere da' figliuoli honorati, e i calamitosi da miseria souuenuti. E questa opinione viene accompagnata dall'auttorità dei Leggisti, i quali definiscono il Giusto naturale esser quello, che la Natura hà insegnato à tutti gli animali; perch'egli non solamente è proprio del genere humano; mà di tutti gli animali, che nascono in aere, in terra, & in mare; e quindi viene il congiungimento del maschio, e della femmina chiamato Matrimonio, e la generatione, & educatione de' figliuoli. Hora contra cotali opinioni dico, se noi vogliamo intendere per Giusto naturale quell'ordine di Natura, onde senza discorso alcuno tutti gli animali sono indirizzati a communicare insieme nelle proprie specie, in modo, che ne possa seguire la conseruatione, e perpetuatione loro, questo sarà Giusto impropriamente; e volendo parlare propriamente, douremo chiamarlo inclinatione naturale, e non Giusto naturale. E così l'huomo come semplice animale non hà discorso alcuno, com'anco non hanno gli altri animali, e perciò non è capace di Giustitia, nè di Legge alcuna; e quando si volesse, ch'in esso, in quanto animale, cadesse Giustitia, e Legge, e che l'hauesse commune con gli altri animali; essi sarebbono in ciò ragioneuoli come noi; la qual cosa è sconueneuole, & impossibile. Il Giusto dunque propriamente detto non potendo esser oggetto, se non del discorso, non può in alcuna maniera conuenire ad altri, ch'all'huomo. E ch'Aristotile non intenda per Giusto naturale l'inclinationi, c'habbiamo communi con gli altri animali, si comprende da quello, ch'egli dice nel primo dell'Ethica, che le cose giuste, & honeste, delle quali tratta il Ciuile, hanno tanta varietà in se stesse, che paiono venire più tosto da Legge, che da Natura. Onde se'l Ciuile considera cotal Giusto, & è suo proprio, non può conuenire, & esser commune alle bestie. E nel quinto, sopra il quale luogo hora discorriamo, afferma similmente, che quindi nasce la dubitatione di coloro, che si mossero à credere, che non si potesse dar Giusto naturale, nō si trouando alcun Giusto immobile, come parea loro, che si ricercasse in tutte le cose naturali; onde se l'opinione d'Aristotele fosse stata, che l'appetito della propria conseruatione,

ne, e di quella della propria specie fosse stato Giusto naturale formalmente, e propriamente; non haurebbe ammesso, ne affermato, che fosse variabile; perch'appresso à tutti si veggono simili appetiti, e nascendo da impeto, e da inclinatione di Natura, si conseruano ancone i pazzi. Oltra di ciò il Giusto naturale, propriamente detto, è riposto da Aristotele sotto il Ciuile, onde essẽdo gli altri animali incapaci del Ciuile, sono parimẽte inhabili al Giusto naturale, per esser parte, ò spetie (che vogliamo dire) del Ciuile, & essendo perciò la conditione del Ciuile presupposta dal Giusto naturale, se bene il Giusto naturale è prima per Natura del Ciuile, non disconuiene, che sia compreso da Aristotile sotto il Ciuile, in quanto dal Ciuile viene applicato nel beneficio della Città. Ma che cosa sia questo Giusto, non par ageuole da manifestare; percioche s'egli non è immobile, come s'è detto, mà mobile, e variabile, come le cose, che non vengono da Natura; è da dubitare, quale sia il Giusto naturale, e quale il non naturale; e così ò non vi sarà il Giusto naturale, ò tutto il Giusto, essendo mobile, sarà d'una medesima specie. Dico dunque, che'l Giusto naturale viene, perch'è conforme alla natura de gli huomini, e non già di tutti, mà di coloro, che per natura sono ben disposti in quanto huomini; intendo ben disposti dell'animo, e c'hanno retto giuditio. E perciò il Giusto naturale è quella Legge, la quale senza patto, ò ordine alcuno di Republica, ò Principe si troua sempre la medesima appresso tutti gli huomini di retto giuditio, & è appresso di loro immobile, come l'hauere più forza nella destra, che nella sinistra, si troua non in tutti gli huomini assolutamente; mà in coloro, che sono ben disposti di corpo per natura, e non hanno corrotto alcun principio naturale, & in essi è sempre immobile. O' diciamo, che'l Giusto naturale è quello, c'hà la stessa forza appresso tutti gli huomini, che per natura sono ben disposti di piegarli à conoscerlo, & à volerlo, non perche ciò nasca dalla semplice opinion loro, mà perch'esso è tale di sua natura, che tira le genti à se. E perche l'honesto naturale piega parimente tutti gli huomini naturalmente retti à conoscerlo, & à volerlo, & è tale di propria natura, e non per opinione de gli huomini; segue, ch'esso, e'l Giusto naturale siano la stessa cosa. E se questo è vero; conuien dire, che le Virtù Morali vengano indirizzate al Giusto naturale, la qual cosa è sconueneuole; conciosiache tutte opererebbono intorno al distribuire il suo à ciascuno, come ricerca il Giusto; onde ò tutte le Virtù sarebbono giuste, ò non ci sarebb'altro, ch'una Virtù, e quella sarebbe la Giustitia. Dico dunque, che'l Giusto, e l'Honesto naturale sono l'istesso in sostanza, mà insieme sono differenti ancora per le diuerse relationi, e risguardi. Percioche mentre è oggetto di chi vuole distribuire il suo à ciascuno secondo la retta legge della Natura, è detto Giusto naturale; e mentre è oggetto di chi vuol operar bene semplicemente, conforme alla perfetta Natura humana, senz'hauer riguardo al bene d'alcuno, è detto Honesto naturale: onde si vede esser falso, che tutte le Virtù Morali siano indirizzate al Giusto naturale principalmente. Percioche in quanto Virtù tali, non considerano così fatto oggetto, come giusto naturale, che possa hauer riguardo al bene altrui; mà lo considerano come ben proprio, e perciò principalmente come Honesto naturale. Onde non è poi inconueniente, che secondariamente lo possano considerare, come Giusto naturale, e che da poi che s'è ottenuta la propria perfettione, riguardino il bene d'altri, no'l disgiungendo dal proprio, come dicemmo nel principio di questo discorso della Giustitia. Per la qual cosa non essendo considerato il Giusto naturale dalle altre Virtù Morali principalmente, com'è dalla Giustitia, mà secondariamente; non è da dire, che tutte siano Giustitie, e che non habbiano in vniuersale, e in particolare i propri oggetti distinti frà loro, e da quello della Giustitia. Mà si potrebbe dubitare ancora, se'l Giusto naturale è Honesto; onde nasce, che tutti gli huomini di sano giudicio prodotti dalla Natura bẽ disposti à conoscerlo nõ sono tutti Giusti, e Virtuosi sẽza difficoltà alcuna? Percioch'essendoci naturale, possiamo sẽza studio apprẽderlo, anzi l'habbiamo appreso, e lo possediamo cõ la sola buona dispositione della Natura, e per cõseguẽte possiamo ottenere la Giustitia, e l'altre Virtù, che vengono regolate da esso, cosa affatto

contra-

contraria à tutt'i discorsi Morali, & à quello, che sin quì habbiamo veduto, per essersi detto, che tutte le Virtù s'acquistano con molti atti continuati, & hanno bisogno d'vna consuetudine, che non si può fare se non con molta fatica, e tempo, com'anco per la proua si comprende. Dobbiamo dunque ricordarci, che'l Giusto naturale essendo (come s'è veduto) quella legge, la quale senza patto alcuno, e senza commandamento di Principe hà forza in ogni luogo di tirar' à se tutti coloro, che sono di sano intelletto, è contenuta dalle quelle proportioni vniuersali non scritte, che sono indirizzate al viuere Ciuile, e ch'à tutti gli huomini, non accecati dell'Intelletto, sono manifeste, come quella: Che Dio si deue adorare, e simili. Per la qual cosa si come nelle Scienze contemplatiue non segue alla cognitione delle propositioni vniuersali immediatamente la cognitione particolare delle medesime Scienze; così nella vita Ciuile, e pratica, non segue alla cognitione vniuersale dell'Honesto, e del Giusto naturale la cognitione, e l'esperienza d'ogn' Honesto, e d'ogni Giusto particolare. E benche quelle s'apprendano senza difficoltà alcuna, tuttauia queste senza molta fatica nõ si possono ottenere. E si come tutti gli huomini possono sapere naturalmente senza alcuna Scienza precedente, che si può dire d'ogni cosa, che sia, ò non sia, e non per questo hanno insieme cognitione naturale, se i Centauri siano, ò nò. E parimente ancora ch'à ciascuno sia manifesto, che le cose graui vanno al centro, e le leggiere alla circonferenza, tuttauia da questo non può sapere ogn'vno particolarmente la natura de gli elementi, & hauerne Scienza. Nella medesima maniera nell'attioni humane auuiene, che se bene tutti gli huomini di giudicio intero, sanno naturalmente, che Dio si deue adorare, non sanno perciò naturalmente, in che modo, nè tutto quello, ch'all'Honor di Dio, & alla religione appartenga. Mà se'l Giusto naturale hà poi la stessa forza sempre appresso di ciascuno d'Intelletto sano, come s'è concluso, e quello, ch'è di questa sorte, è immobile sempre, & è perciò necessario, che sia sempre; si potrà ancora dubitare, onde nasca, che nell'attioni humane, hauendo elle i principij del Giusto naturale necessarij, non vengono conclusioni similmente necessarie? Mà questa dubitatione verrà parimente chiarita considerando, ch'al dedurre vna conclusione si ricercano più propositioni, ò almeno due, onde essendo bisogno nelle nostre attioni pigliare la maggior propositione del Giusto naturale, & applicarui la minore, ch'è possibile, di materia contingente; di quì viene, che la conclusione, seguendo sempre il più debole principio, e'l più imperfetto, nõ può mai esser necessaria, mà sempre è contingente, e variabile. E se verrà detto ciò esser falso, poiche, come mostra Aristotile nella Priora, essendo la maggior necessaria, e la minore *de inesse*; la conclusione segue necessaria, e non della natura della più debole propositione; si risponderà, che la propositione *de inesse* hà in così fatto caso forza di necessaria. Di più posto, che l'huomo habbia anco cognitione del particolare, tuttauia distratto, & impedito da gli affetti, non lo ripone sotto il suo vero vniuersale; e di quì hauendo il giuditio corrotto, s'appiglia al male; come più chiaramente vedremo, trattando dell'Incontinente. S'è dunque veduto, che non habbiamo commune con gli altri animali il Giusto naturale, e ch'è sempre congiunto con l'Honesto. E così se quello, che da i Leggisti è chiamato Giusto delle genti, è proprio dell'huomo, secondo Aristotile si deue dire Giusto naturale; e quello, che da essi è chiamato Giusto naturale, viene da Aristotile inteso per semplice inclinatione, e appetito di Natura.

Del Giusto legittimo. Cap. IX.

MA' veniamo al Giusto legittimo. Questo nasce parte dalla perfettione nostra, e parte dall'imperfettione; percioch'essendo noi tanto più perfetti di tutt'i corpi inanimati, quanto le cose animate sono più degne dell'inanimate, e tanto più eccellenti de gli altri animali, quanto è più nobile l'Anima ragioneuole della sensitiua, non possiamo conseruarci per li semplici moti, ò per la semplice quiete, come gli elementi, nè col solo

appeti-

appetito naturale, & animale, come gli altri animali, mà habbiamo bisogno del discorso, e della Ragione. E perche la Ragione ci è poi data imperfetta, e non habbiamo necessità alcuna dalla Natura d'vsarla bene, non ci hauendo fatti buoni compiutamente, & habbiamo da lei la semplice potenza per diuenire comunque vogliamo; di qui è, ch'alla cognitione vniuersale de' principij communi naturali, c'habbiamo detto esser impressi in ciascuno, che si troua ben disposto dalla Natura, nõ è congiunta sempre la cognitione delle cose particolari, che sotto di essi sono contenute. E perch'elle sono di materia agibili, e contingenti, ch'in diuerse maniere possono accadere, & esser regolate, le Republiche, e i Principi sono stati costretti à ritrouare questo Giusto legittimo, cõ formare le leggi scritte; per indirizzare gli huomini intorno alle cose incerte, che per il Giusto naturale non poteano esser chiaramente risolute. E così fatto Giusto venendo dall'impositione, e dal beneplacito delle genti, non è in ogni luogo della stessa maniera. Percioche le leggi, nelle quali è riposto, hanno la stessa proportione in regolare gli animi delle genti, che tengono le Medicine, & i cibi in conseruare, e curare i corpi. Per la qual cosa si come le diuerse complessioni ricercano diuersi nutrimenti, e medicine; così le diuerse dispositioni de gli animi richieggono leggi differenti. Venendo dunque le leggi del Giusto legittimo dal volere de gli huomini, auanti che fossero fatte, non importaua, che più in vn modo, ch'in vn'altro, si facessero l'operationi, ch'elle hanno commandate; mà poste così fatte ordinationi, importa molto il farle di maniera simigliante, ò di cõtraria. Percioche l'vna operatione è giusta, e l'altra ingiusta. E leggi di tal sorte sono come il vietare, che si portino l'armi, e'l volere, che si vada la notte col lume, e simili. Percioche nascono dall'arbitrio del Principe, & auanti, ch'egli l'ordinasse, non erano considerate, e dopo l'hauerle fatte, i sudditi l'osseruano, & è in potere del medesimo Pricipe l'annullarle. E si potrà dire, che questo Giusto sia la legge, che vien fatta dal Superiore; e ch'è così in sua podestà il rimouerla, come il farla. E quindi si vede la differenza del Giusto naturale dal legittimo; percioche 'l naturale è tale di natura sua, & è in tutti gli huomini, che non sono priui d'Intelletto, e non pende dal volere d'alcuno. E'l legittimo di sua natura non è giusto, e non è in alcuno, se non quanto vien posto dal commandamento del Principe, ò dalla Republica; e perciò è chiamato ancora Giusto positiuo, e così il naturale per esser perfetto, & immobile ne gli animi ragioneuoli, è regola del Ciuile. Mà la ragione poi, onde venga, che'l Giusto legittimo, douendo venire dal naturale, non gli sia sempre conforme, e che spesso allontanandosi dall'Honesto, gli sia contrario, si può conoscere da quello, c'hora habbiamo discorso. Percioche se ben'ogn'huomo dourebb' esser naturalmente disposto al bene, tuttauia alle volte accade fuori dell'intentione vniuersale della Natura, che le genti sono inclinate al male, e fanno leggi contrarie all'Honesto; e dal Giusto naturale non le deriuano. S'aggiunge, che'l Giusto naturale, e le sue propositioni, essendo vniuersalissime, applicate diuersamente, producono diuerse, e contrarie conclusioni in quella guisa, che sogliono fare le propositioni vniuersalissime nelle Scienze, e nelle facoltà, dalle quali per nostra ignoranza deduciamo conclusioni contrarie a' loro principij. E cotal da questa propositione notissima à ciascuno, che non sia pazzo: Ch'ogn'huomo si deue gouernare con retta Ragione; l'vno caua alle volte conclusioni opposte all'altro per la diuersità de gli habiti, co' quali giudicano, e la persona piglia per vera Ragione la falsa, e con essa reggendosi, opera contrario al principio vniuersale, vero, e da lei conosciuto. Per la qual cosa non essendo tutte le persone nella stessa maniera disposte, non possono anco (come s'è detto) formare tutte le leggi dello stesso tenore; mà alcune sono più, & alcune men giuste, quanto i Legislatori più, e meno s'allontanano da i principij della legge di Natura; e da essa si discostano più, e meno, quanto per natura, ò per habito si trouano più, e meno disposti alle cose honeste. E in ciò pare, ch'accada quello stesso, ch'a' gli Architetti suole nel tirare i fili delle mura, che disegnano di fabricare; percioche per picciola, e quasi insensibile distanza, che gli scostino dal principio, in non molto spatio, talmẽte di dilungano

da esso, che'l punto, doue vanno a' finire, è portato fuora del diritto di quello, doue hanno cominciato, con lontananza, e deformità grandissima. Cosi, dico, accade nel Giusto legittimo, ch'ogni picciolo discostamento, che si fa concesso da i principij del Giusto naturale, viene trasportato à determinationi fuora del diritto, dal quale è venuto. Per la qual cosa quel Giusto legitimo è sempre honesto, e conforme alla Natura, che non s'allontana punto dal naturale; e questo è quello, che si ritroua in ogni luogo, & è sempre immobile, doue sia ottima Republica, & hà riguardo al beneficio publico. E quello non è sempre honesto, che da i principij honesti tanto, ò quanto s'allontana, e non curando il beneficio commune, è riuolto all'vtile priuato di chi gouerna. Onde non hà anco le leggi egualmente gioueuoli à tutti, mà l'accommoda nella maniera, che si fanno le misure, seruendosi delle picciole nel vendere, e delle grandi nel comprare; accommoda, dico, questo Giusto in così fatto modo le leggi, tirandole à beneficio del Principe, e non del suddito. Questo Giusto Ciuile poi essendo quello, per cui si reggono le Republiche, com'habbiamo veduto, possiamo intendere, che sia ordinatione, e legge loro. La onde comprendendo sotto di se l'attioni, che vuol regolare, hà quella relatione in rispetto ad esso, che tiene l'vniuersale col particolare; percioch'egli è vn solo, e quelle sono più, e quasi infinite; & egli contiene esse, & esse non contengono lui. E perch'egli non può determinare precisamente tutte le cose; di quì viene la difficoltà dell'applicatione, e del decidere, e giudicare rettamente secondo le leggi gli accidenti, ch'alla giornata occorrono; e così essendo differente l'vniuersale dal particolare, sono ancora in diuersa maniera nominati. E Giusto è inteso l'vniuersale contenuto dalla legge; e attione giusta il particolare, che vien fatto secondo il Giusto, e secondo la legge vniuersale; e giustificatione è detta la correttione dell'ingiuria, poiche riduce à Giustitia colui, c'hà errato. E nella medesima maniera l'ingiusto è detto quello, che stà nell'vniuersale, e non è posto in atto; percioch'è opposto al Giusto, che diciamo essere similmente tale; e venendo poi all'atto, si chiama attione ingiusta.

In che maniera s'operi secondo la Giustitia, e come si sia Giusto, & Ingiusto. Cap. X.

HOra perche habbiamo detto, ch'attione giusta è il particolare, che vien fatto secondo il Giusto, e la legge vniuersale, e molti possono operare in così fatta maniera, e non esser Giusti, come fanno i cattiui, per timore della pena; & alcun'altri possono similmente fare attioni ingiuste, e non essere ingiusti, come si comprende chiaro, in chi nuota l'armi al pazzo, accioche non offenda se stesso, & altri; perche auenga ch'egli rubi, tuttauia non è detto ladro, mà da bene, & prouueduto, e fare conueneuole; che consideriamo più particolarmente, per quali attioni giuste la persona merita d'esser chiamata giusta, e per quali attioni ingiuste debba esser detta Ingiusta. L'huomo dunque è detto Giusto veramente per l'operationi, che fà secondo la Giustitia, e giustamente, cioè facendo operationi giuste volontariamente. E volontariamente intendo, quando opera, sapendo d'hauere il principio dell'attioni in se stesso, e non ignorando alcune delle circostanze, mà conoscendolo tutte per se, e non per accidente; percioche può alcuno conoscere d'offender vn'huomo, e non sapere, nè auedersi, ch'egli sia suo amico; onde non l'offende per se, mà per accidente; e'l medesimo dico in tutte l'altre circostanze. Nella stessa maniera può conoscere, ch'vno gli muoue la mano, e lo fà battere vn'altro; nondimeno quell'atto venendo da forza estrinseca, che non è in lui, non è volontario. Quelle cose dunque, che si fanno per ignoranza, e non conoscendo, e quelle similmente, che si fanno conoscendo, mà che non hanno il loro principio in noi, sono violente, e non si possono chiamare volontarie; e perciò buone, ò cattiue, che siano, perche non dipendono da noi, nè sono in nostra podestà, non ci apportano nè lode, nè biasmo. Dico, ch'all'operationi volontarie si ricer-

ca,

ca, che siano non solo conosciute, mà che siano oltra di ciò in nostro potere; poiche ne conosciamo molte, e nascono in noi; tuttauia per non esser' in podestà nostra, non sono volontarie, come il non conoscerle, e non essere in nostro potere, non le fa parimente violente; tal'è il digerire, l'incanutire, il morire, e simili, che benche conoschiamo cotali operationi, e siano in noi, non sono però volontarie, perche non sono in nostra podestà; com'anco mentre non sono conosciute da noi, auuenga ch'insieme non siano in nostro potere, nondimeno nõ sono violente, nõ essendo fuori di noi, & essẽdo semplici operationi naturali, le quali dalla sola Natura vengono prodotte. Bisogna dunque, che l'attione giusta, per esser fatta giustamente, sia volontaria nel modo detto; e perch'essa può venire da semplice affetto, ò da elettione, accioche sia fatta giustamente, conuiene, che sia eletta; percioche se non fosse tale, non verrebbe da precedente consiglio, e sarebbe prodotta à caso, ò da passione, cose contrarie alla Giustitia. E' dunque necessario, che l'attione giusta sia eletta; dico eletta per se stessa, e per l'Honesto, e non per cosa estrinseca da lei. Qual hora dunque l'attione giusta sia fatta, e non conosciuta, o se conosciuta, non sia voluta, e se conosciuta, e voluta, non sia eletta per se stessa, e per l'Honesto; è giusta per accidente, e non è fatta giustamente, e l'agente non è veramente giusto, ma per accidente. Mà quãdo in essa concorrano le conditioni raccontate, la sua attione è giusta, & egli similmente è giusto per se, & hà operato giustamente. Percioche tutte l'offese, che si fanno altrui, e tutte le cose tanto ingiuste, quanto giuste sono volontarie, ò inuolontarie, e per se, ò per accidente; e l'inuolontarie nascono da violenza, ò da ignoranza. Per il che colui, il quale opera per forza, non si può chiamare veramente ingiusto, nè ingiusta è la sua attione, se non per accidente; conciosiache non vi concorra la sua intentione, dalla quale l'operationi nostre si regolano. E nella medesima maniera nõ è ingiusto, quando ciò fà per ignoranza, se della sua ignoranza però egli non è stato cagione, come gli ebbri, ch'operano bene ignoranti, e l'ignoranza accompagna la loro attione, mà essa non è veramente cagione di cotal'atto, ma all'hora n'è cagione, quando la persona non conosce quelle circostanze, le quali non è tenuta di sapere; come per esempio, ch'in mezzo al bosco in vn cespuglio, doue sogliono hauere nido le fiere, sia nascosto vn'huomo; percioche ferendo colui in cambio della fiera, s'erra veramẽte per ignoranza, & è detta disgratia, e mala fortuna, e l'ignoranza è di ciò cagione. Onde chi per via così fatta opera, e fà altrui nocumento, non è ingiusto, se non per accidente. Nè parimente è ingiusto, quando offende senza malitia, com' alle volte auuiene a' giocatori di palla, che giocando nelle strade publiche offendono coloro, che passano; la qual cosa non nasce da mala fortuna, come nell'altro caso habbiamo veduto; conciosiache la mala fortuna sia cagione di quell'offesa, mà di questa la cagione venga dall'offenditore, il quale per non auuertire, come douea, ch' in così fatto luogo giocando, potea di leggiero offender' alcuno, pecca per propria colpa, mà non già per malignità, essendo da ciò lontana la sua intentione. Niun'atto inuolontario dunque è veramente ingiusto, nè ingiusto veramente è chi l'opera; mà l'agente, e l'attione in cotal caso sono ingiusti per accidente. Passiamo hora all'attioni volontarie ingiuste. Queste, ò sono prodotte da semplice affetto, ouero da elettione; percioche grandissima differenza è dell'operare nell'vn modo, ouero nell'altro; poiche l'irato non opera con consiglio, e non hà così in se stesso il principio del suo mouimento, come colui ch'opera per elettione. Conciosiache l'irato sia mosso dall'offenditore, che per l'offesa lo tira à vendicarsi, onde subito si risente con appetito animale più tosto, che ragioneuole, e senz'alcun consiglio. E chi opera per elettione, si muoue per la semplice volontà sua, alla quale è preceduto il consiglio. Oltre di ciò l'attione dell'irato, e l'offesa, che da lui nasce, è sempre manifesta, nè porta sempre congiunta l'Ingiustitia, ond'egli la confessa; mà nega d'hauerla fatta ingiustamente, e sopra ciò si disputa. Mà chi fà atto ingiusto per elettione, non vuole confessarlo, come cosa bruttissima, e che viene da malitia; perche subito sarebbe conosciuto, e giudicato ingiusto, & infame. E di così fatta sorte sono gl'inganni,

ganni, che nascono ne i commercij, come le falsità, che commettono gli huomini malua gi ne i contratti, le quali da essi sono tenute occulte, e scoprendosi finalmente contra la voglia loro, si fanno conoscere ingiusti, e scelerati. Colui dunque resta, che sia assolutamente, e veramente ingiusto, ch'offende altrui contra Giustitia non solo volontariamente, mà per elettione; come similmente dicemmo del giusto. E per conseguente in ogni particolar genere di cose, nelle quali si può contrauenire alle leggi, colui è particolarmẽte, e veramente ingiusto, che fa quell'attioni particolari d'Ingiustitia per elettione. Per la qual cosa ingiusto è detto impropriamente, chi fà cose ingiuste per affetto, e non per elettione. E così adultero è chiamato impropriamente l'huomo, che per guadagno pecca con la Donna altrui, e non per adulterare. E medesimamente ladro è detto impropriamente, chi ruba senza intentione di voler rubare, determinandosi tutte le nostre attioni principalmente dal fine, à cui l'indirizziamo.

S'alcuno può patir' ingiuria volontariamente Cap. XI.

POiche dalle cose discorse si caua, che propriamẽte giusto è colui, che fà cose giuste per elettione, & ingiusto, chi fà ingiuria, cioè offende altrui parimẽte per elettione; viene da dubitare, s'alcuno può patire volontariamẽte ingiuria, come parea, che fosse giudicato da Euripide; percioch' introducẽdo egli Bellerofonte à dire, che volẽdo, haueua vccisa la Madre, che voleua, ò non volẽdo egli, lei, che volea; mostra, che la Madre hauesse patita l'ingiuria volõtariamente; cosa contraria à quello, che gia s'è discorso. Egli è dunque da considerare la proposta dubitatione, e da chiarire insieme la qualità d'altri atti, che si veggono intorno al fare, & al patire nel soggetto della Giustitia, e del suo contrario, per hauer piena chiarezza di questa Virtù. Vediamo dunque, se l'huomo può patir' ingiuria volontariamẽte, ouero se come il farla è tutto volontario, il patirla, per esser suo opposto, sia sempre inuolontario, ò s'alcuni la patiscano volontariamente, & alcuni altri inuolontariamente. E perche'l patire la ragione, e'l patire il Giusto, vien' opposto al far la ragione, e'l Giusto, pare, che sopra d'essi nasca la medesima dubitatione, e che'l patire la ragione, e'l Giusto, sia così inuolontario, com'è volontario il fare il Giusto, e la ragione. La onde pare ragioneuole, che'l patire ingiuria, e'l patire il Giusto s'oppongano nel medesimo modo a fare ingiuria, e al fare il Giusto, che sono loro contrarij, cioè se'l fare il Giusto, e l'ingiuria sono volontarij, che'l patire il Giusto, e l'ingiuria siano inuolontarij, e se quelli sono inuolontarij, questi siano volontarij. Mà egli è manifesto, che non tutti coloro, che patiscono ragione, la patiscono volontariamente; e sarebbe cosa sconueneuole da credere; percioche li condannati, e puniti non patiscono volontariamente, nè anco quelli, che patiscono ingiuria, essendo simili à quelli, che patiscono ragione, non la patiscono tutti volontariamente. La onde rimane, che tutti patiscono l'ingiuria inuolontariamente, ò parte sì, e parte nò. E perche chi patisce ingiuria, patisce cosa ingiusta, considereremo ancora se chi patisce cosa ingiusta, patisce scambieuolmente ingiuria. Et conciosiache niuno possa patire, quando non vi sia chi faccia, essendo relatiui; le diuerse conditioni, ch'accaderanno nel fare quelle medesime, conuerranno al patire. Si come dunque al fare si può attribuire il Giusto, e l'Ingiusto in due modi, per se, ò per accidente, e al patire conuiene il Giusto, e l'Ingiusto nella medesima maniera, per se, e per accidente; dico, che si possono fare, e patire cose ingiuste per se, e per accidente. Percioche non è la stessa cosa il fare cose ingiuste, e commettere l'Adulterio per elettione, ò per passione, e per affetto, come di sopra dicemmo; conciosiache per elettione sia adultero, & ingiusto per se, e per affetto sia tale per accidente. Dal fare douendo corrispondere il patire, succede similmente, che sia differente il patire per se, e per accidente il Giusto, e l'Ingiuria. E l'istesso auuiene nel fare, e patire il Giusto, che non è il medesimo il farlo, ò patirlo per se, ò per accidente. E conciosiache l'offendere per se, e'l fare ingiuria sia riposto nell'offendere altrui

trui per elettione, conoscendo quello, che si fà, contra chi, con chi, e come si fà, e tutte l'altre circostanze: di qui s'accresce la proposta dubitatione, & insieme ne nasce vn'altra. Perche l'incontinente, offendendo se stesso volontariamente, conoscendo tutte le circostanze, manifesta, che l'huomo da se stesso può patire ingiuria volontariamente, la qual cosa pare, che porti non picciola dubitatione. Oltra di ciò il medesimo incontinente sofferendo alle volte, ch'vna Meretrice l'offenda, e conoscendolo, e volendolo, conferma la dubitatione proposta da principio, che la persona possa patir' ingiuria volontariamente. Venendo dunque à sciogliere così fatte dubitationi, dico esser necessario aggiungere alla definitione hora accennata dell'ingiuria vn'altra particella, con dire, che l'ingiuria è offesa fatta dall'offenditore per elettione conoscendo tutte le circostanze, contra la volontà dell'offeso, e così dall'vltima particella, c'habbiamo aggiunta alla definitione, si cōprende, ch'vno può da vn'altro esser offeso, e patir cose ingiuste volontariamente, ma ingiuria nò; talche alcuno non può dire d'essere ingiuriato, consentendo al danno, che riceue, percioche non vuole con tutto ciò l'Ingiuria, conciosiache l'huomo non volendo se non quello, che stima esser bene, sia lontanissimo dal riceuere Ingiuria. E l'incontinente non patisce ancora esso l'offesa, perche creda, che ciò sia assolutamente bene; anzi opera contrario a quello, che crede si dourebbe fare. Perche chiudendo gli occhi al bene honesto, gli apre al diletteuole dalla cupidigia propostogli, come a suo luogo vedremo. Perlche lasciandosi guidare dal Sensuale appetito, non si può dire, che per se s'appigli al male, mà sì bene per accidente; onde per conseguente non si potrà manco dire, che volontariamēte patisca l'Ingiuria, poiche nō la vuole per se, perche essendo cosa catiua, e biasimeuole, non può essere per se voluta da alcuno. E così non solo l'offese volōtariamente riceuute nella persona, mà li danni ancora volontariamente sopportati nella robba non sono Ingiurie; come auuenne à Glauco con Diomede appresso Homero, perc'hauendo Glauco dato volontariamente l'armi d'oro, che valeano cento buoi, per quelle di ferro, che valeuano noue, non hauea patito Ingiuria alcuna. Percioche'l dare in questa maniera il suo è in potere di chi lo dà, mà il patire l'Ingiuria non è in potere del medesimo, mà conuiene, che ci sia l'agente, che per se volontariamente la faccia, e l'ingiuriato, che inuolontariamente la patisca; e non è oltra di ciò l'Ingiuria in potere dell'ingiuriato; perche'l volere riceuere Ingiuria è vn voler riceuer male sotto ragione di male, non potendo l'Ingiuria in rispetto di chi la riceue hauer'altra forma, che di male; mà questo è impossibile in huomo, che non sia pazzo, poiche non si vuole mai cosa alcuna, se non inquanto la giudichiamo buona, ò sia poi veramēte buona, ò apparēte, perche già da noi fù conchiuso, che l'oggetto della volontà assolutamente era il vero bene, e della volontà di questo, e di quello era oggetto quello, ch'à questo, & à quello parea bene. Non può dunque l'ingiuriato riceuer Ingiuria volontariamente in quanto Ingiuria, e non è in suo potere; mà è bene in potere di chi la fà, perc'hauendo in esso apparenza di bene, può volerla, e farla. Ripigliando dunque il nostro ragionamento, dico che dalle cose discorse, si potrà venire in piena chiarezza delle dubitationi proposte, che l'huomo volontariamente non può esser' ingiuriato; onde viene anco in chiaro, che non è la stessa cosa il patire Ingiuria, e il patir ragione. Percioche l'Ingiuria è sempre inuolontaria nell'ingiuriato, mà il patir ragione non è sempre inuolontario. Perche potendosi patir ragione è, perche s'habbia più bene, e minor parte del male, ò perche s'habbia più male, e minor parte di bene di quello, che si ricerca, il patir ragione nel primo modo, e'l riceuer' il bene è sempre volontario. E da questo si vede insieme, che'l patir l'ingiusto non è lo stesso, che'l patir l'Ingiuria, nè il far l'ingiusto l'istesso, che'l fare Ingiuria, conciosiache'l fare, e patire cosa ingiusta sia più vniuersale del fare, e del patire Ingiuria; poiche così quelli, che fanno, come quelli, che patiscono Ingiuria, fanno insieme, e patiscono cosa ingiusta; mà scambieuolmente non segue, chi fa, e patisce cosa giusta, che faccia, e patisca insieme Ingiuria. Vien'anco chiara la risposta alla dubitatione fondata sopra l'auttorità d'Euripide; percioche se la Madre di

Bel-

Bellorofonte sostenne volontariamente d'esser vccisa, patì l'ingiusto per se, mà non già per l'ingiuria, come s'è veduto; perche l'Ingiuria è volontaria nell'ingiuriante, e inuolontaria nell'ingiuriato. E con la medesima risposta si scioghe la ragione dell'Incontinente, che comporta d'essere battuto, & oltraggiato dalla Meretrice; poiche sopportando cio di sua volontà, possi ben affermare, che patisca cosa ingiusta, desiderando per così fatto mezzo la gratia della Meretrice, ma in niuna maniera non è gia da dire, che patisca Ingiuria, non la sopportando inuolontariamente. E'l medesimo incontinente, benche se stesso offenda, non s'ingiuria; percioche ò vuole il male, che patisce, sotto ragion di bene, ò non lo vuole; se lo vuole, non patisce Ingiuria; conciosiach'ella come s'è prouato, sia male per se, e si sopporti inuolontariamẽte; ma se non lo vuole; è similmente chiaro, che non si può dire, ch'egli se stesso ingiurij volontariamente. Ma per chiarire meglio, se l'huomo possa fare à se stesso Ingiuria, verremo a considerarlo più in particolare. Però diciamo, che fare veramente, ch'egli possa farlo; percioche chi s'ammazza, opera conoscendo tutte le circostanze volontariamente contra la Giustitia vniuersale, e così fa à se stesso cosa ingiusta, & Ingiuria. Ch'operi contra la Giustitia vniuersale, ammazzandosi, è manifesto; poiche le cose di cotal qualità catiue, che dalle leggi non vengono cõmandate, s'intendono vietate. Mà con tutto ciò non è da dire, che l'huomo faccia à se stesso Ingiuria, bench'operi contra la Giustitia vniuersale; poiche patisce il male volontariamente, la qual cosa è lontana dall'Ingiuria, che, come habbiamo prouato, è in volontaria; la onde se l'ammazzar se stesso è cosa ingiusta, e vogliamo, che sia Ingiuria, diremo, che cotale Ingiuria sia contra la Città, priuandola d'vna sua particella, è membro. Onde le Republiche anco per così fatta cagione danno quelle pene, che possono, a coloro, che di vita si priuano, con vietar loro la sepoltura, & infamarle. Non è dunque da dire, che l'huomo possa ingiuriar se stesso, contrauenendo alla Giustitia vniuersale, mà non è anco dà credere, ch'egli se stesso ingiurij secondo l'Ingiustitia particolare; percioch'essendo quiui dalla parte dell'offeso la perdita, perc'hà meno dell'offenditore; seguirebbe se la persona potesse se stessa ingiuriare, c'hauesse nello stesso tempo e più, e meno, e si darebbe, e si torrebbe la stessa cosa nello stesso tempo, e insieme l'haurebbe, e non l'haurebbe. Di più il giusto, e l'ingiuria s'esercitarebbe con se stesso solo, la qual cosa è falsissima per quello, c'habbiamo mostrato, esercitandosi la Giustitia con gli altri, & essendo bene d'altri, & insieme l'Ingiustitia suo contrario, operandosi nel medesimo modo con altri. Oltra di ciò colui, che fa Ingiuria, non solo opera spontaneamente, e per elettione, mà è ancora primo à far l'offesa, senz'essere prouocato. Conciosiache la persona, la quale prouocata rioffende, non faccia ingiuria, e ciò sia ammesso dalla legge. Ma nell'offesa, che fà l'huomo à se stesso, non si vede, che l'ingiuriante operi prima, e che di poi l'ingiuriato patisca; mà egli solo è quello, che nel medesimo tempo fa, e patisce. Oltra di ciò essendo riposta l'Ingiuria ne' particolari, e nelle cose, sopra le quali è fatta, douendo l'huomo fare ingiuria à se stesso, bisognerà, che s'ingiurij in qualche sua cosa particolare; onde se vorrà ingiuriarsi nei dãnari, e nella robba, bisognerà, che pigliando i suoi dannari, sia detto ladro; e se vorrà farsi Ingiuria, e commettere contra se stesso Adulterio; lo farà giacendosi con la propria Moglie. La onde se cotali cose sono sciocchezie, e non si può dare soggetto alcuno particolare, nel quale l'huomo possa ingiuriarsi; seguita, ch'egli non potrà assolutamente farsi Ingiuria. E così nella Giustitia vniuersale, e nella particolare non può ingiuriar se stesso, quantunque se stesso possa ferire, & ammazzare. Percioch'egli facendo ciò, non è per fine di scompiacersi, nè di farsi male, mà per acquistar bene da lui giudicato maggiore, che non è la sanità, ò la vita; al cui nocumento, ò perdita, se ben è conseguente il danno di chi è offeso, non vi è però conseguente l'Ingiuria. E così coloro, i quali si danno nell'altrui mani per essere vccisi à fine di fuggire vn male, che par loro maggiore della Morte, come auuiene à' disperati; essendo offesi di propria volontà, non si può dire, che sopportino volontariamente l'Ingiuria, benche volontario sia il dãno, non

si po-

si potendo chiamare ingiuria quella, ch'è fatta di volere dell'offeso; si vede insieme, che'l fare, e'l patire Ingiuria è cosa catiua, percioche l'vno, e l'altro si parte dal mezo, e quello hà più, e questi meno, che non conuiene. Mà di peggior conditione assai è il farla, che il patirla, come s'è ancora detto; conciosiache quello sia sempre congiunto con intiera malitia assolutamente, cioè quando s'ingiuria altrui con elettione; ouero è partecipe di malitia, come quando per passione, e per affetto s'offende altrui. Percioche non tutte le cose ingiuste, che si fanno volontariamente, sono con intiera Ingiustitia, nè fatte ingiustamente, come s'è detto; doue l'esser' ingiuriato è senza colpa alcuna; percioche niuno di sua volontà lo vuole, nè per conseguente nasce da sua intentione. Ma per accidente può ben' essere, che sia peggio il patire Ingiuria, potendo accadere, che l'offeso, e l'ingiuriato rimanga stroppiato, e se ne muora, e che l'ingiuriante non habbia male alcuno. E se pure si volesse sostenere ostinatamente, che la persona potesse fare Ingiuria à se stessa; ciò si direbbe per vna certa simiglianza; e cotal cosa haurebbe luogo nelle sue parti, e potenze, *in rispetto* l'vna dell'altra; e si potrebbe dire, che la parte irragioneuole facesse alla ragioneuole Ingiuria, quando ricusasse il suo imperio, nè volesse vbbidirle, e che la ragioneuole all'hora giustamente operasse, quando la reggesse; mà cotale Giustitia è come la famigliare, che la persona tiene verso le cose proprie, come quella del Padrone verso il Seruo; e non è la Giustitia legittima, di che s'è trattato, e che non si può esercitare se non con altri, & à quella di propria volontà contrauenendo, e con elettione, s'è veramente ingiusto, e si commette Ingiustitia, & Ingiuria.

Nell'ingiusta distributione de beni, di chi sia l'Ingiuria, e della definitione d'essa.

Cap. XII.

HAuendo noi conchiuso, che l'Ingiuria è in potere di chi la fà, e non di chi la patisce, nasce occasione da dubitare intorno alla distributione de gli Honori, e de gli vtili, se chi comparte ad vno de beni sopra il suo merito, à chi ne riceue meno de meriti si può dire, che faccia Ingiuria, ò pure l'Ingiuria sia in colui, che tali beni riceue indegnamente. Percioche riguardando da vna parte, che'l far Ingiuria è in potere di chi la fà; essendo in potere del distributore il dare più, e meno, pare che da esso s'habbia anco da riconoscere l'Ingiuria. Ma dall'altra parte, perche chi fà Ingiuria, s'vsurpa più del douere, non si vedendo nel distributore vsurpatione alcuna, e l'eccesso del bene fuori del merito essendo in potere di chi riceue, pare, che l'Ingiuria sia in chi ha riceuuto, e non in chi hà compartito il bene. E se volessimo, che l'Ingiuria fosse nel distributore, nascerebbe nuoua occasione da dubitare sopra quello, che già è stato risoluto da noi. Percioche il distributore dando più à chi merita meno, e meno à chi merita più, se facesse Ingiuria, potendo egli per modestia pigliar per se minor parte di quello, che se gli conuerrebbe, e darne maggiore ad altri, sarebbe ingiuria à se stesso, e la patirebbe spontaneamente. Rispondendo dunque prima all'vltima dubitatione, egli è da dire, che colui, il quale per modestia piglia per se minor parte del ben proposto, non piglia assolutamente minor parte di bene; poiche si piglia maggior parte d'Honesto, e di riputatione, come auuiene à coloro, che per Magnanimità cedono de' Magistrati, e de gli Honori à gli Amici, & à Compagni. Percioche auuenga che in così fatto caso patiscano danno, tuttauia non patiscono Ingiuria, essendo cotal danno volontario. La onde passando all'altra dubitatione, dico, che l'Ingiuria viene fatta da colui, il quale comparte contra il douere il ben altrui, e nò è sempre in chi lo riceue. Percioche l'Ingiuria non è riposta in hauer appresso di se la cosa ingiusta, ma in hauer hauuto in suo poter il principio, donde è deriuata cotal operatione, cioè in hauerla fatta spontaneamente, e per elettione; dico spontaneamente, e per elettione; perch'à far Ingiuria non è basteuole il far altrui semplicemente offesa; posciache l'armi, gl'Instromenti, e i Serui, i quali mossi, e violentati da altri offendono, sarebbono

ingiu-

ingiusti, cosa falsissima; conciosiache se bene fanno cosa ingiusta, non la fanno con elettione, ma per accidente. Similmente douendo l'ingiuriante operare volontariamente, e conoscendo tutte le circostanze, s'alcuno essendo ignorante del Giusto legittimo, mà conoscendo il naturale, giudicherà contra il legittimo, non farà con tutto cio Ingiuria, nè cosa assolutamente ingiusta, mà ingiusta in qualche parte: dico in qualche parte, perche sarà contra il Giusto legittimo. Non sarà poi ingiusta assolutamente, sì perche sarà conforme al Giusto naturale, come perche verrà contra il legittimo involontariamente, essendo fatta ignorantemente. Mà chi distribuisce inegualmente, e giudica contrario al Giusto legittimo, sapendolo, per acquistar gratia, ò per vendetta, ò per dannaro, ò per qual altro si voglia rispetto, egli veramente ingiuria, & hà più di quello, che conuiene, e se non ha' più di quello, ch'egli ingiustamente distribuisce fra' le parti, come del terreno, ò della Casa, che da' alla persona, a' cui non deue, riceue tuttauia per così fatto giudicio ò dannari, ò gratia, ò vendetta, ch'è più di quello, che deue. La onde viene manifesto, che l'Ingiuria è in colui, che distribuisce, e non in chi riceue più di quello, che conuiene. E in quello, che distribuisce, è per se, e non per accidente; come sono gl'instrumenti, & in quello, che distribuisce, non ignorando, perche sarebbe pur per accidente, e distribuisce contrario al Giusto legittimo, conoscēdo, e volēdo. E colui, che riceue il più, non l'hauendo procurato, non fà Ingiuria alcuna, non venendo da sua volontà; mà quando l'hauesse procurato, corrompendo il Giudice, opererebbe insieme col Giudice, e col distributore la cosa ingiustà, e verrebbe à parte dell'Ingiuria, la quale tuttauia sarebbe sempre più nel distributore, e nel Giudice, che nel riceuitore, per essere stato assolutamente in suo potere il principio, e'l mouimento dell'attione. Hò poi detto, che l'Ingiuria è nel distributore, ch'opera volontariamente contra il Giusto legittimo; percioch'essendoci il Giusto anco naturale, ch'è assolutamente Giusto, la persona, che sia ben disposta per natura, non può mai operare contrario ad esso per ignoranza, hauendo già veduto, ch'egli è di tal sorte, che piega gli huomini naturalmente ben disposti à conoscerlo, e volerlo. La onde raccoglieremo dalle cose discorse, che l'Ingiuria è offesa fatta altrui per elettione, senza esser prouocato contra il volere dell'offeso. Dico per elettione, perche se fosse senza, sarebbe certo attione ingiusta; mà perche sarebbe inuolontaria, ò cagionata da affetto, non sarebbe fatta ingiustamente, e così non sarebbe ingiuria. E dicendo per elettione si mostra, che sia non solo volontaria, mà che di più sia accompagnata da consiglio; dico poi senza essere prouocato, perche quando fosse prouocato, non sarebbe attione ingiusta, essendo ammesso dalle leggi, e dalla Natura l'offendere, e vendicarsi, per difendersi. Percioche colui non dà principio all'Ingiuria, che prouocato offende co i debiti modi per la propria difesa, mà chi hà prouocato il compagno ad Ira. S'è poi detto contra la volontà dell'offeso, perche se fosse di suo volere, l'ingiuriante non lo scompiacerebbe contra l'intentione d'esso ingiuriante, & insieme quella dell'ingiuriato, hauendo veduto, che niuno vuole il male. E benche la definitione dell'Ingiuria posta da Aristotile nella Retorica sia più larga di quella, c'hora s'è detta, affermando egli, che l'Ingiuriare è nuocere altrui contra la legge, cosa che non solo abbraccia l'attione ingiusta fatta ingiustamente, in che stà la propria Ingiuria, mà comprende insieme l'attione semplicemente ingiusta, che non è propria Ingiuria. Tuttauia ciò non è sconueneuole; poiche bastò per seruitio della Retorica dare vna definitione, che così abbracciasse l'Ingiuria impropria, come la propria, non gli occorrendo trattare quiui sottilmente di così fatta materia; doue nell'Etica discorrendosi per se, è stato necessario porla nella maniera, c'habbiamo veduto.

Del-

Dell'Equità. Cap. XIII.

HAbbiamo fin quì veduto, che cosa è il Giusto naturale, e'l legittimo, e per quali attioni l'huomo possa essere veramente giusto,& ingiusto,e per quali nò,e s'egli volontariamente possa essere ingiuriato, e se possa fare à se stesso Ingiuria; & hauendo chiarito insieme l'altre dubitationi,ch'intorno al fare,& al patire Ingiuria veniuano proposte; segue, che parliamo dell'Equità, con mirare,che cosa sia in rispetto alla Giustitia, e'l suo Giusto,che cosa sia in rispetto del naturale,e del legittimo;e per comprendere ciò meglio considereremo alquanto la materia della Giustitia;per che dalle dubitationi, che vi nasceranno sopra,conosceremo, onde nasca l'Equità,e che cosa sia. Dico dunque,che se bene ciascun'attione giusta cade sotto qualche vniuersale; nondimeno non essendo la materia dell'attioni humane necessaria sì,ch'in vna medesima maniera, e con le stesse circostanze tutte possano accadere; il Legislatore, che tutti i casi particolari per esser'infiniti, & incomprensibili, non hà potuto preuedere, tutti anco non hà potuto particolarmente abbracciare nella sua legge, quantunque con molta prudenza l'habbia fatta, e contenga quello,che'l più delle volte suol'intrauenire. Onde per non poter determinare precisamente ogni cosa,& esser costretto à stare sù l'vniuersale,accadono de' casi,che chi volesse loro prouedere assolutamente, e con l'vniuersalità della legge, senza hauer riguardo ad altro,parrebbe ingiusto. Così quando la legge commandasse,che chi ammazzasse,fosse ammazzato,e ch'vn Cittadino vccidesse persona,della quale fosse certificato,che volesse leuare la vita al suo Principe, senza dubbio considerando le parole della legge assolutamente,egli dourebbe morire. Mà riguardando il beneficio, ch'egli hauesse fatto, s'haurebbe da sententiare in contrario, & eseguendo la legge secondo il suo rigore, si farebbe Ingiustitia. Essendo dunque necessario ne i casi raccontati rimediare à gl'inconuenienti,che nascerebbono per difetto della materia, la quale non cõporta,che le leggi si possano stendere à tutti i particolari, come douremo noi risoluere; che si debba fare? E veramente sarebbe sconueneuole, che'l Giusto legittimo, e le cose appartenenti alle leggi douessero esser regolate da altro, che da Virtù. E se diremo, che qualche Virtù le correggas questa douendo operare intorno à gli atti della Giustitia, ò sarà la stessa cosa con la Giustitia, e così sarà souerchia; ò essendo diuersa, seguirà, ch'intorno à i medesimi atti trauaglino due Virtù,e che de i medesimi atti siano due Virtù diuerse;la qual cosa è fuori di ragione,& impossibile. Mà veggiamo, in che maniera si fà questa correttione;ch'insieme rimarranno sciolte le difficoltà proposte,e ritroueremo l'Equità. Douendosi dunque rimediare al caso, che dalla legge non è compreso, è necessario correggere essa legge. E perche il Giusto legittimo, come s'è veduto,è prodotto dal naturale,è ragioneuole ancora, che le sue leggi, mancando in qualche parte, s'indirizzino, e si correggano col Giusto, e con la bontà naturale; e l'habito, per mezo del quale ciò si conseguisce, vien detto Equità. Percioche la stessa regola,ch'indirizza à buon fine,ne sollecita ancora da gli errori,e ne rimette per la via, qualhora si smarrisca, ò si cada. Questa Equità dunque, che nasce dal Giusto naturale, corregge la legge,e non in ogni parte, mà in quella solamente, nella quale manca, e non per difetto d'essa, ch'è buona, mà per l'incertezza della materia,che non hà potuto essere compresa dall'vniuersale; percioche se fosse catiua per altro; meriterebbe d'essere annullata,e non corretta, nè apparterrebbe all'Equità,e così la corregge, non in ogni maniera, perche sarebbe sconueneuole seguire il giudicio d'ogn'vno, mà in quella, ch'è la più ragioneuole di tutte, cioè come farebbe il Legislatore se fosse presente, & in c'haurebbe fatto essa legge, s'hauesse potuto preuedere il caso successo, che da quella non è compreso. Dico,che la più ragioneuole maniera,con la quale si possa correggere la legge, è il riguardare all'intentione del Legislatore nel modo detto. Perc'hauendosi egli proposto, in farla, il ben publico, correggendola conforme al suo fi-

ne, la correttione è giusta, e gioueuole, piegando poi in cotal correttione alla più benigna, & alla più piaceuol parte; percioch'è secondo la natura, e la mente dello stesso Legislatore, il quale, come il Medico discreto, cerca di sanar sempre, che può, co'rimedij piaceuoli, e si serue solamente de gli aspri del ferro, e del fuoco in casi acerbissimi, e disperati. E così da quello, ch'è detto, si raccoglie, che l'Equità è vna Virtù, che corregge la legge in quella parte, nella quale manca per l'incertezza della materia, nella maniera, che farebbe il Legislatore, se fosse presente, & in che l'haurebbe formata, s'hauesse preueduto il caso seguito, che dalla legge non è contenuto, piegando sempre alla più benigna parte. E da questa definitione si caua, quando l'Equità deue hauer luogo, e insieme il modo, col quale si deue esercitare. Percioche dicendo, ch'ella corregge la legge in quella parte, nella qual manca, e mancando all'hora ciascuna cosa nel suo essere, mentre non ottiene il suo fine, ò fa cosa contraria ad esso, l'Equità hà luogo sopra la legge, mentre nasce cosa, ch'esequendo la Giustitia secondo le parole d'essa legge, non si conseguisca il beneficio publico, e se gli contrauiene, contrario al suo fine. Il modo poi di correggerla è similmente nella stessa definitione accennato, dicendosi, che si deue fare nella maniera, che farebbe il Legislatore, se fosse presente, col fine del beneficio publico, cioè soprainten dendo qualche propositione non scritta del Giusto naturale, alla scritta, e legittima, ò limitàdola per vigore del medesimo Giusto naturale, come se la legge ordinasse, che l'huomo, il quale di notte scalasse le mura, fosse decapitato, e si trouasse, chi ciò hauesse fatto, per auuertire il Principe di pericolo imminente al suo stato, & alla sua persona, l'Equità riguardando, ch'in eseguire la legge s'opererebbe contra il beneficio publico, al qual'è indirizzata, non vorrebbe eseguirla, mossa dal Giusto naturale, che dice, le leggi non si hanno da esercitare contra il beneficio publico. E riuolgendosi ad vn'altra propositione dello stesso Giusto, ch'afferma le parole del retto Legislatore douersi regolare dalla sua intentione, si mouerebbe conforme alla mente d'esso a limitare, & a correggere la propositione rigorosa della legge, dicèdo, che si deue decapitare chi hà scalato le mura, quando à ciò non sia stato mosso per manifesto pericolo della salute publica. La onde l'Equità è Virtù, e nõ è diuersa dalla Giustitia, e nõdimeno nõ è la stessa Virtù, ch'è la Giustitia legittima; ma è vna particella, & vna spetie della Giustitia Ciuile, & è più giusta di quella legge, e di quel Giusto scritto, che corregge; ma non è più giusta del Giusto naturale non scritto, che riguarda la salute publica, alla cui mira fà la correttione, e da quella deriua. E così parte opera intorno à i medesimi atti del Giusto legittimo, e parte nò. Percioche correggendo la legge nel particolare, che non hà potuto comprendere, s'affatica intorno ad atti, che da essa non sono considerati; ma' cadendo poi cotali atti sotto la medesima materia delle leggi, e potendo esser giudicati da esse, appartengono anco alle medesime leggi, e gli haurebbono potuto comprendere, se dal Legislatore fossero stati preueduti; talch' i medesimi atti sono considerati diuersamente dall'Equità, e dalla Giustitia legittima. E colui, che possiede quest'habito, ritroua il mezo frà la rigidezza della legge, e'l caso compassioneuole, che da quella non è precipitosamente contenuto, e la modera, e riduce ad egualità. E per conseguente non è rigoroso essecutore del Giusto, tirando alla parte più acerba, mà diminuisce la rigidezza, quantunque per vigore della legge potesse seguirla. E possiamo simigliare l'Equità al regolo di piombo, del quale si seruiuano i Lesbij nelle fabriche loro; percioche s'adattaua alle piegature, alle concauità, & eminenze delle pietre senza romperle, e mutarle. Poiche l'huomo da bene si serue similmente d'essa Equità, supplendo al mancamẽto della legge senza guastarla. E così ella è vna regola indeterminata, che serue à i casi indeterminati, i quali alla giornata possono accadere per l'vniuersalità della legge, ch'à tutt'i particolari non può discendere.

Sopra

Sopra qual Giusto cada l'Equità. Cap. XIV.

DAlle cose discorse, se bene si potrebbe conoscere, se sopra ogni Giusto cade l'Equità, e sopra quale; nondimeno per maggior chiarezza di questa materia ne discorreremo ancora più a pieno. Che l'Equità dunque corregga il Giusto legittimo, non è alcuno, che dubiti, mà del naturale è non poca dubitatione; percioche molti dicono, ch'egli è di più sorti; e, per quanto importa al presente proposito, vna sorte affermano essere precettiua, & vn'altra permissiua, la precettiua vieta da vna parte, che si facciano alcune cose, che di loro natura sono sempre catiue, come il Furto, l'Adulterio, l'Homicidio, e simili. E da vn'altra commanda, che si facciano quelle, che sono sempre buone, come che si faccia ad altri quello, che vorremmo per noi stessi. Sopra quelli commandamenti dunque, & attioni, che prohibiscono cose contenenti sempre in se maluagità, e Vitio manifesto, nõ accade correttione alcuna. Similmente ne i precetti delle cose, che sono sempre buone, non ha luogo l'Equità, perche non essendo quiui mai errore, non è manco bisogno di correggerlo. Ma nelle cose permissiue par bene, che cada correttione. percioche'l possedere i beni, e i frutti della terra in commune, ch'è chiamato Giusto naturale, e permissiuo, e'l godere tutti la libertà, ch'era similmente permesso dalla Natura, veggiamo, c'ha riceuuto alteratione, e correttione, per essere stato abusato dalla malignità de gli huomini. In maniera, ch'i campi, ch'erano communi, si sono diuisi, e fatti particolari, e la libertà è stata ristretta, e ci sono stati sopraposti i Gouernatori, e i Principi. E così vogliono alcuni, che sopra il Giusto naturale permissiuo, il quale si può diuidere in altre spetie, possa cadere l'Equità, e la correttione. Mà questa opinione, che da molti viene accettata, è lontana dal parere d'Aristotile, e cõtra d'essa si può prima dire, che'l Giusto permissiuo correggibile non è naturale. Percioche'l Giusto naturale è cagione, che tutti gli altri Giusti siano tali, & è misura, e regola loro. Per la qual cosa, ò il Giusto permissiuo non sarà (come s'è detto) Giusto naturale, ouero seguirà, che'l Giusto naturale norma de gli altri Giusti verrà da altri regolato, e si trouera vn Giusto più perfetto del Giusto naturale, e si darà regola alla regola, e si potrà procedere in infinito. Oltra di ciò le propositioni, che costoro chiamano permissiue, non si possono chiamare naturali, secondo la definitione del Giusto naturale data da Aristotile; conciosiache non siano accettate da tutti gli huomini di sano Intelletto, nè siano appresso di loro immobili, nè contengano senza contradittione alcuna l'Honesto naturale, come ricercano le propositioni di così fatto Giusto. Poiche non tutti gli huomini di giudicio haurebbono ammesso, che i frutti della terra douessero indistintamente essere communi a ciascuno, vedendo, che di qui le persone poteano esser negligenti in seminarli, piantarli, e coltiuarli onde non n'haurebbono raccolta copia à bastanza, ò non tanto buona, come si ricercaua. E quello, che più importa, tanto il negligente, quanto il diligente ne sarebbe stato partecipe, cosa ingiustissima, e contra l'Honesto. E per cagione di ciò mostra Aristotile nella Politica, che le facolta' non debbano essere communi, non essendo secondo la Natura. Nella medesima maniera non haurebbono ammesso, che fosse Giusto naturale, che tutti gli huomini fossero liberi. E non intendo hora per libero quello, ch'è opposto allo Schiauo; ma' chi può viuere assolutamente, come gli aggrada secondo il Senso, ò la Ragione. Percioche si sà communemente, che tutti nõ nasciamo con egual dispositione alla Ragione, e' non siamo atti a' reggerci, e gouernarci egualmente bene. Anzi perche molti, essendo di debole Intelletto, non conoscono il proprio bene, lasciandoli godere la libertà, nõ l'otterebbono, e turbarebbono la propria quiete, e quella de gli altri. Onde dependendo nel viuere loro dalla scorta, e dall'aiuto altrui, si possono chiamare anzi Serui per natura, che naturalmente liberi; & è loro gioueuole vbbidire altrui, e dannoso il non farlo. E coloro si mostrano per natura veramente liberi, che sono atti à reggersi, come dal medesimo Aristotile s'accoglie nel primo della Poli-

tica. Per la qual cosa quella propositione assolutamente presa non può esser' honesta, nè per conseguente naturale, e ricerca limitatione, con dire, che tutti gli huomini debbono esser liberi, i quali sono atti à reggersi secondo l'Honesto. E posto ancora, ch'ogn'huomo fosse stato d'egual dispositione, e ben dotato dalla Natura, non haurebbono con tutto ciò le genti di giudicio tenuta vera, nè assolutamente buona quella propositione, nè stimata naturale, che ciascuno hauesse potuto godere particolarmente la sua libertà. Percioche l'huomo essendo Ciuile, è indirizzato à godere i suoi beni, e la sua libertà in compagnia, conforme alla vita Ciuile. La onde non ammettend'ella, che ciascuno indifferentemente goda la libertà sua priuatamente, mà sotto leggi, & ordini, co' quali si è tenuto ad vbbidire sempre ad vno, ò parte ad vbbidire, è parte à comandare à gli altri, indirizzando la libertà particolare alla publica, & al beneficio cõmune, & all'honesto, è chiaro che cotale propositione assolutamente presa, sarebbe riputata falsa, e non naturale. E così viene insieme manifesto, che quãdo anco ciascuno hauesse in particolare vsata rettamente la propria libertà, che tuttauia erano necessarij i Principi, e le Republiche, per ridurre il ben priuato al publico, tirando l'huomo à quella compiuta perfettione nella vita attiua, alla quale viene dalla Natura disposto, & inchinato. E perciò i Principi, e le Republiche non hanno hauuto origine dall'abuso della libertà particolare, come pare ch'altri vogliano intendere, mà principalmente dal fine della bellezza, e della perfettione della compagnia Ciuile, come mostra Aristotile affermando nel principio della Politica, che la Città è da Natura, e prima secondo la Natura, dipendendo ella principalmente da quella forma di Republica, con la quale i Cittadini si reggono. E qui non è parimente da tacere, che coloro, da quali è posto, che fosse Giusto naturale il possedere in commune i frutti della terra, dicono, che'l vietare il Furto è similmente Giusto naturale, cose frà loro contrarie, Poich'vna delle due è manifestamente falsa, & amendue non possono essere insieme vere; e l'vna distrugge l'altra. Conciosiache se i frutti della terra doueano essere communi, non si potea dare sopra d'essi il Furto, e se'l Furto si daua, cessaua la communicanza naturale, che si diceua.

Sopra quali propositioni cada l'Equità, e quali contengano il Giusto naturale
Cap. XV.

MA' per iscoprir meglio, sopra quali propositioni cada l'Equità, e quali contengano il Giusto naturale, considereremo, quale sia la prima propositione naturalmente vera in questo proposito, & in che maniera da essa tutte l'altre, come da loro fondamento deriuano. Egli è dunque manifesto, che la Natura tenendo di noi quella cura, che suole di tutte le cose, e massime di suprema eccellenza da lei create, brama, quasi benigna Madre, la nostra perfettione, e perch'ella deue nascere principalmente da noi stessi, à noi ancora hà dato vn'intenso, e continuo desiderio di conseguirla. E così il primo fondamento, e la prima radice piantata nel nostro cuore è il desiderio d'ottenere il nostro bene, dico il nostro, intendendo il proprio dell'huomo. Percioche si come le piante non si conseruano col nudrimento delle fiere, e frà queste il bene del Cauallo non è lo stesso, ch'è quello del Cane, e ciascuna spetie hà il suo differente dall'altro, così il ben' humano non può esser commune con quello delle piante, e delle fiere (ancora che l'huomo contenga in se le perfettioni loro, & in più eminente modo, come già dicemmo) mà conuiene, che'l ben dell'huomo sia il suo proprio. Per la qual cosa da cotale principio nasce la prima propositione, ch'ogn'huomo desidera il suo bene. E perch' al bene è contrario il male, nasce dalla prima per conseguente la seconda, ch'ogn'huomo fugge il male. E conciosiache'l nostro bene s'ottenga operando conforme alla propria natura, e la Natura humana sia ragioneuole, & all'operationi ragioneuoli s'oppongano quelle, che sono fuori di ragione; di qui ogni huomo desidera d'operar con retta ragione, e fuggir' il contrario.

E così

E così niuno è di fano Intelletto, che non adduca ragione d'ogn'atto suo, e non la ricerchi da altri; e tanto l'vno s'appaga dell'attioni altrui, quanto le conosce da vera ragione guidate. Mà molto più ciò si manifesta dal vedere, che le contese nascono ordinariamẽte; perche ciascuno quantunque si troui hauer operato male, vuole nondimeno hauer rettamente operato; segno, che la retta ragione ne gli atti nostri è naturalmente desiderata; poiche d'essa ci appaghiamo, e le nostre operationi in lei si fermano; la onde da cotali inclinationi nasce, ch'egli è naturalmente vero, che la persona, la qual opera con retta ragione, opera bene, e chi con ragione catiua opera male. E perche l'huomo oltra l'essere ragioneuole, è ancora sociabile in maniera, ch'in vita solitaria non potrebbe viuere, ò malageuolmente; nè nasce, che naturalmente è vero ancora, che l'huomo ama la compagnia. Dal ben' vniuersal dell'huomo scendẽdo à i particolari, che da quello nella stessa guisa dipendono, che fanno le conclusioni speculatiue da loro primi principij, ne nasce, che desiderando noi il bene, e senza l'essere non si potendo godere cosa alcuna, la Natura hà posto parimente in noi desiderio d'essere, e della nostra conseruatione; ond'è ancora naturalmente vero, che ciascuno desidera d'essere, ò diciamo di viuere, e di conseruarsi. Di più perche l'huomo hà l'esser prima per se stesso, e poi in rispetto alla cõpagnia, di quì nascono primieramente le propositioni appartenenti alla conseruatione di ciascun particolare, e poi in riguardo à gli altri. Appresso perche la conseruation particolare consiste primieramente, e propriamente nel mantenimẽto dell'Indiuiduo, e per difetto della materia non potendo esser perpetuo; ne succede secondariamente il desiderio della conseruation della propria spetie, talche ne risorge, che ciascuno non solo ama la propria vita, e naturalmente l'antepone à quella di tutti gli altri, mà di più, che ciascuno ama la sua prole, e dopò la propria vita desidera la conseruatione d'essa. E così perch'alla conseruatione dell' Indiuiduo, e della spetie si ricercano gli aiuti altrui, quì formalmente hanno luogo le propositioni del Giusto naturale cauate da i fondamenti, che detto habbiamo. La onde per conseruatione dell'Indiuiduo conuenendo (come vniuersalmente si disse) fuggir' il male, e tenersi lontano da esso, e ciò facendosi in due maniere, ò col semplice ritirarsi dal male, & ischifarlo, ò con l'opporglisi, e cõbattendo ributtare chi ci vuol offendere, e priuarsi del bene; da quella vniuersal propositione, che si deue fuggir' il male, ristretta alla particolar conseruatione dell'Indiuiduo si caua, che l'huomo si deue difendere, contra chi vuol' offenderlo, e con la forza deue ribatter la forza. Appresso potendo il male appartener non solo al corpo, mà anche all'Animo, e'l male, che da altri ne può venir' all'Animo frà tutti principalissimo, essendo la nota di mancamento, che ne reca infamia, segue, che naturalmente è vero, che ciascuno aborrisce la vergogna, e stima l'Honore. Et alla conseruation del corpo essendo necessario il nudrirsi, si caua similmente, ch' all'huomo dalla necessità del nudrimento costretto è lecito pigliarsi dell'altrui, per quanto ricerca il bisogno suo, ò diciamo con retta ragione. E dalla conseruatione dell'Indiuiduo passando al mantenimento della spetie, per nascer' egli dal congiungimento del maschio, con la femina, ne viene similmente la propositione del Giusto naturale, che sia conueneuole così fatto congiungimento per conseruatione della spetie, presupponendo però quello, che già s'è conchiuso in ogn'atto humano, con retta ragione. E di quì nascendo i Figli, e perciò il riguardo frà il generante, e'l generato, ne segue dalla parte del Padre il desiderio dell'educatione, e delle cose pertinenti all'essere, & al ben'essere del Figliuolo. E dalla parte del Figliuolo nasce l'vbbidienza, e la riuerenza verso il Padre. E da cotali naturali appetiti deriuano le loro proprie operationi, che i Figliuoli debbono essere amati, & alleuati da i Padri, e i Padri esser riueriti, & vbbiditi da i Figliuoli. Talche l'huomo dal bene particolare riuolgendosi al ben d'altri, & alla compagnia, & amandola, desidera di conseruarla con giouarle, e non offenderla. E per giouarle, da quel fondamento naturale, che dalla Natura gli è mostrato caua, che verso altrui faccia quello, che desidererebbe fosse fatto verso se stesso, e per non offenderla, che non faccia ad altri quel-

lo, che non vorrebbe fosse fatto à lui. E conducendosi finalmente dalle compagnie intern minate alla perfetta, e ben regolata compagnia, ch'è la Città, principalissimo fine della Natura humana, e che da esso è naturalmente amata sopra tutte l'altre, forma propositioni corrispondenti à cotali principij naturali, dicendo, che'l bene publico deue esser anteposto al priuato, e la patria à gli amici, al Padre, & à se medesimo. In modo che nelle propositioni vniuersali naturalmente note à ciascuno di giudicio intero, riguardanti il solo interesse della particolar persona, che non hà relatione a gli affari altrui, è fondamentalmente riposto (per dir così) il Giusto naturale, & in quelle, che con l'interesse della medesima persona particolare hanno congiunto quello de gli altri, & hanno relatione ad altro, e che dalle suddette propositioni fondamentali immediatamente deriuano, consiste formalmente il medesimo Giusto naturale. Onde da quello, c'habbiamo discorso si vede, che coloro, i quali hanno riposto sotto il principio del bene humano il congiungimento del maschio con la femina, di necessità lo debbono restringere all'huomo, & alla Donna, ò vero alla retta ragione; perche d'altra maniera non sarebbe sotto il bene humano, per essere più vniuersale di esso, e sarebbe inclinatione naturale, detta impropriamente Giusto naturale, c'habbiamo cômune con gli animali, e così confonderebbono l'attioni humane con l'operationi animali. E se verrà opposto, che ristringendo la suddetta propositione alla ragion' retta, ella patirà correttione, e perciò non conterrà il vero naturale, ch'à tutti è noto nella maniera, che s'è detto; perche questo non può esser regolato, essendo fondamento del giusto naturale, ch'è regola de gli altri Giusti, aggiungendo ancora, se pur si volse, che, se col soggiungere la retta ragione, la propositione fosse naturalmente vera, seguirebbe, che tutte le propositioni attiue venenti da retta ragione, come quelle delle Virtù Morali conterrebbono il Giusto naturale, e le leggi scritte, che fossero con retta ragione, conterrebbono similmente l'istesso Giusto, e non potrebbono riceuere correttione alcuna, dalla qual cosa succederebbe, che'l Giusto legittimo sarebbe insieme legittimo, e naturale, e sopra di esso, essendo perciò immobile, non caderebbe niuna correttione, e conseguentemente l'Equità non haurebbe doue essercitarsi, e sarebbe vana. A' queste dubitationi si potrebbe sodisfare con dire, benche la retta ragione accompagni l'attioni virtuose, e le buone leggi, non l'accompagna però tutte nello stesso modo. Percioche tutte le propositioni raccontate non sono manifeste di loro natura, nè insieme sono manifeste à noi, com'è necessario alle propositioni, nelle quali hà il fondamento suo il Giusto naturale; percioche le propositioni Honeste, che s'operano intorno alle Virtù Morali, presuppongono la cognitione d'esse Virtù, e quelle delle buone leggi positiue ricercano similmente la particolar cognitione loro, talch'à tutti naturalmête non possono esser manifeste. Per la qual cosa auuenga che le propositioni honeste, e insieme le leggi buone siano secondo la retta ragione, e la Natura, non contengono con tutto ciò immediatamente il Giusto naturale, quantunque da esso deriuino, e siano secondo la Natura, e così non segue, che'l Giusto legittimo sia insieme Giusto naturale, nè perciò che l'Equità non habbia luogo, non essendo ogni Giusto naturale. La prima propositione dunque, in cui il Giusto naturale è fondamentalmente riposto, appare (come habbiamo veduto) primieramente nel bene humano supremo fine della vita nostra, e primo principio delle nostre attioni. Et in esso è così chiara la bontà, e la verità delle propositioni, che possono subito esserui formate sopra; ch'ogn'huomo di giudicio ben disposto tanto le comprende, quanto occhio sano può vedere lo splendore del Sole nell'aere aprico, e suelato. E la prima di cotali propositioni, come s'è discorso, è ogn'huomo desidera il bene, & à questa segue, ogn'huomo fugge il male. E di quì viene poi il precetto naturale, ch' ogn'vno deue far bene, e niuno deue operar male, e'l precetto del far bene è quello, che da' Leggisti è detto viuere honestamente, posto da essi ne i precetti del Giusto, e della ragione assolutamente. E di così fatta conditione ancora è, che si deue operar con retta ragione, e chi opera di questa maniera, opera bene, e chi fà il contrario, opera male. E da

questo

questo deriuano tutte l'altre propositioni vere, & honeste, & alcune immediatamente, & alcun'altre mediatamente. Quelle nascono immediatamente dalle prime propositioni, che sono giuste, & honeste appresso à tutti, mentre sono riconosciute, e riflesse ne i loro veri, e primi principij, cioè intendendo con la retta ragione, come che l'huomo, e la Donna conuiene si congiungano per la conseruatione humana, e ch' i Figli si debbono alleuare, ch' à ciascuno si deue dare il suo, e tutte l'altre già dette. Percioche cotali propositioni prese assolutamente possono esser false, & affatto catiue; posciache'l congiungersi con qualunque Donna non conuiene, nè conuiene farlo con altre circostanze lontane dalla retta ragione. E'l medesimo dico dell'alleuar' i Figliuoli; conciosiache l'alleuarli semplicemente senza discipline, e retti costumi sia cosa bestiale; E l'istesso auuiene del dare il suo à ciascuno, poiche'l restituir l'arme al pazzo è irragioneuole; onde così fatte propositioni sono all'hora assolutamente vere, e da ciascuno ben disposto dell' Intelletto conosciute, e contengono formalmente il Giusto naturale, quando sono prese congiunte col principio loro, ch'è la retta ragione. E di qui si vede, che'l dire, che si deue fare ad altri quello, che si vorrebbe per se stesso, non è similmente vero inteso assolutamente, e che disgiunto dalla retta ragione, come si può disgiungere, è dishonesto, e catiuo; onde così fatta propositione non può essere immobile, nè accettata da tutti gli huomini di sano giudicio. Percioche lo scelerato, benche voglia ad altri quello, che vorrebbe per se stesso, nondimeno volendo per se quello, che non côuiene, desiderando l'istesso ad altri, e chiamandoli à parte de suoi latrocinij, e sceleraggini, non fà cosa giusta, e perciò il regolare l'amor, che si dee portare à gli altri, da quello, che l huomo porta à se stesso, non è sempre giusta misura; mà all'hora è conueneuole, quando chi ama se stesso, lo fà con retta ragione, propria dell'huomo da bene; come si comprenderà più chiaro, quando si tratterà dell'Amicitia. La onde le raccontate propositioni, intese col principio immediato della retta ragione, sono sempre vere, e non altrimenti, e da ogn' huomo di giudicio sano sono conosciute, & approuate per vere in quella guisa, che la luce del Sole, trappassando per aere sereno, e riceuuta immediatamente per ampia fenestra di qualche stanza, la rende chiara ad ogn'occhio sano, che la rimira. Altre propositioni sono poi, che non dipendendo immediatamente dalle prime, e da quei fondamenti, che naturalmente habbiamo detto esser veri, e per verificarle, non bastando il soggiungere loro solamente, che siano secondo la retta ragione, vengono ristrette ad atti, & à circostanze particolari. Percioche trauagliando la nostra vita nell'attioni, che sono particolari, il commandar vniuersalmente le cose sarebbe stato di niun giouamento, anzi haurebbe cagionato disordine, e confusione infinita. La onde il saggio Legislatore non s'appaga nella sua legge in dire, che si faccia Giustitia, e ch' à ciascuno si dia il suo secondo la retta ragione; mà determina, quanto gli è possibile, in ciascun genere di cose al Giudice quello, che deue fare, e che deue dare à chi hà meritato più nella tal cosa, che à colui, c'hà meritato manco, e la pena, ch'ad vn' fallo, e quella, ch'ad vn'altro è debita. E conciosiache cotal Giusto sia per le medesime circostanze variabile, non è appresso tutti nel medesimo modo; e per la varietà sua poten do alle volte riceuere interpretation contraria all'intentione dell'ottimo Legislatore, quì perciò cade la correttione, e l'Equità, e cotal Giusto, (come fù già chiarito) è il legittimo, che pende dall'applicatione del Giusto naturale all'attioni particolari, ò diciamo dalla risolutione dell'attioni particolari nel Giusto naturale, come nel loro principio; onde hà questo Giusto legittimo quella proportione col naturale, che tiene la luce del Sole con l'interne parti delle case, le quali non vengono illuminate immediatamête dalle finestre esposte all'aprico, mà riceuono i lumi da loggie, e da finestre molto lontane dall'aere, ch' immediatamente è fatto sereno dal Sole, e come simili stanze sono tanto luminose, quãto si veggono capaci del lume del Sole, e sono loro vicine, così cotali leggi positiue tanto sono giuste, quanto s'accostano al Giusto naturale: e come i lumi così fatti seruono solamente à coloro, che cotali stanze habitano, e non sono vniuersali; così simiglianti leggi

seruono solamente alle particolari Republiche, che l'hanno formate, e à tutti gli altri vniuersalmente non possono adattarsi. Possiamo dunque affermare, che le prime propositioni, che naturalmente habbiamo detto esser note à tutti, dalle quali quelle del Giusto naturale fondamentalmente deriuano, habbiano la stessa proportione nell'attioni humane, che ritengono le prime propositioni indemostrabili nelle Scienze, e ne gli habiti contemplatiui, com'è, che di ciascuna cosa si può dire, che sia, ò che non sia, e che non si può insieme affermare, e negare la stessa cosa, e simili. Percioche in quella guisa, che nelle contemplatiue le prime propositioni contengono la verità manifesta, e sono immobili appresso ciascuno, e sopra di esse si stabiliscono i fondamēti di tutte le Scienze; così sopra i primi principij, che detto habbiamo, si formano le regole della vita attiua; com'anco è ageuole da vedere, mirando, che le nostre attioni tanto sono buone, quanto sono prodotte dalle Virtù Morali, e quanto sono formate dalla retta ragione principio immediato del bene humano. Mà perche i primi principij delle Scienze, e de gli habiti contemplatiui riguardano materia necessaria, e quelli de gli attiui materia cōtingente; di qui i principij attiui sono men manifesti de i contemplatiui, e di minor certezza, e tanto sono veri, e manifesti, quanto partecipano del primo principio de contemplatiui, ch'è l'Ente. S'è dunque veduto, quali sono le propositioni del Giusto naturale, e da quale principio deriuano, e che l'Equità non cade sopra il Giusto naturale, perch'è immobile, & è regola de gli altri Giusti; mà corregge il Giusto legittimo, come imperfetto per mancamento della materia variabile; e per la medesima cagione cade sopra il Giusto chiamato permissiuo. E parimente habbiamo compreso, quando l'Equità habbia d'hauer luogo, e come, e donde si regoli, e che'l Giusto naturale si come mostra, quando il legitimo non si deue osseruare, così porge insieme il modo da correggerlo, e d'accomodarlo all'intentione del Legislatore, e al beneficio publico. E chi volesse finalmente ridurre il principio delle nostre attioni à quello, ch'è veramente principio di tutte le cose, e per cagione di cui ogni creatura opera; potrebbe dire, che l'huomo, frà tutti gli animali essendo ornato del discorso, e dell'Intelletto, tosto ch'all'età del giudicio perviene, riguardando le bellezze di questo Mondo, e per la scala loro salendo al primo principio, & all'onnipotente Dio, lo riconosce, come autore di tutti i beni, e ne caua, ch'Iddio deue esser' amato, & adorato. Appresso comprendendo, che la persona quanto più se gli auuicina, & assimiglia, tanto più partecipa della diuinità sua, e che colui gli è perciò più vicino, e simile, che di bontà supera gli altri; ne deriua vn'altra propositione, ch'ogn'huomo desidera d'esser perfetto. E perche perfetto non può essere, chi non consequisce il proprio bene, ne nasce la prima propositione, che già dicemmo contener fondamentalmente il Giusto naturale, ch'ogn'huomo desidera il suo bene.

Che non sia facile l'esser giusto, ò ingiusto. Cap. XVI.

HOra dalla moltitudine de gli atti, ch'occorrono in vniuersale nel soggetto della Giustitia, e dell'Ingiustitia, e dalle differenze loro si può comprendere la falsità dell'opinione di quelle genti, che stimano, come faceuano gli Atheniesi, che fosse facile ad ogn'uno il parlare, deliberare, & operare intorno alle cose appartenenti alla Giustitia, & all'Ingiustitia. Conciosiache per testimonio di Platone nel primo Dialogo d'Alcibiade, & in quello di Protagora il Popolo d'Athene, occorrendogli trattar di materie appartenenti all'arti, chiamasse solamente li particolari artefici, & accadendo poi deliberare di cose dello Stato, che senza la scorta della Giustitia non poteano esser intese, ammettessero qualunque persona, benche ignorante, al consiglio, reputassero, che'l Giusto, e l'Ingiusto fosse à tutti in maniera manifesto, che, senza dubitarui sopra, nei maneggi del gouerno si douesse cercare solamente quello, che fosse gioueuole, ch'à ciascuno fosse ageuole il farsi Giusto, & ingiusto, comunque gli piacesse. Si vede, dico, quanto si scostano

stano dal vero coloro, che credono, com'è in nostro potere il far ingiuria, che così sia l'esser' ingiusti. Percioch'è ben' in nostro potere l'offendere altrui, percuotere, adulterare, rubare, e far cose ingiuste, ma diuentre, & essere percio subito ingiusto, non è riposto assolutamente in noi, mà conuien' essere disposto in vna cotale maniera; percioche questo nasce dall'habito dell'Ingiustitia, il quale oltra l'operarione per elettione, come da noi è stato discorso, ricerca atti in simil maniera quasi infiniti, e continuati. Percioche se bene sono in nostro potere i principij de gli habiti, da essi però non vengono subito prodotti i medesimi habiti, nè per essi possiamo subito conseguirli, come gia discorremmo. La onde non è in nostro potere l'esser subito ingiusto, auuengache possiamo à nostra voglia operare cose ingiuste, e per conseguente l'habito della Giustitia nel medesimo modo non può subito essere ottenuto da noi, similmente l'huomo non si può dar à credere, che'l diuenir giusto sia ageuole; perche con facilità si comprendono le cose giuste, e le contrarie per le leggi, che lo prescriuono. Percioche altro è l'esser giusto, & altro intender le leggi; poich'elle non sono giuste per se; & assolutamente, ma in quanto prescriuono il modo, e l'attioni giuste, come da principio, parlando della Giustitia, si disse; talche si possono intendere le leggi, non essendo giusto. Mà quelle sono cose giuste per se, che sono fatte, e distribuite giustamente, come commandano esse leggi, e l'habito della Giustitia. E colui n'hauerà cognitione; & è giusto, che sa' esercitarlo. Conciosiache le Virtù Morali, e spetialmente la Giustitia, sono indirizzate all'operatione essendo, come habbiamo veduto, ben d'altri; Così non diciamo colui hauer peritia, e cognitione della Medicina, ch'intende solamente Hippocrate, e Galeno, e che'l Reobarbaro purghi la Collera; mà lo giudichiamo all'hora medico, quando lo veggiamo applicare i precetti della Medicina, & operare secondo l'arte. E l'applicatione nelle cose giuste dell'vniuersale contenuto dalle legge à i casi particolari, ch'alla giornata succedono, rende molto più difficile l'acquisto della Giustitia, che non è quello della Medicina, cadēdo forse minor numero d'applicatione nell'inegualità de nostri quattro humori, da che nascono l'infermita, che secondo Plinio sono sopra trecento, che non fanno nell'infinita moltitudine dell'attioni humane, per le quali le genti possono contrauenire alla Giustitia. E dalla facil cognitione delle leggi, e del Giusto il vedere, che l'huomo giusto sia atto, come l'ingiusto, ad operare cose ingiuste, come il fuggir dalla battaglia, lo star con la Donna altrui, e percuotere il compagno, e ch'à ciò il giusto sia tanto più disposto dell'ingiusto, quāto è più intendente di cotali attioni, è al tutto falso. Percioche così fatte attioni non sono ingiuste se non per accidente, si come nella Medicina il dare i medicamenti non è sanare per se, e semplicemente, mà il darli secondo l'habito della Medicina. Il Giusto dunque non farebbe operatione ingiusta, per esser contraria all'habito suo, e quando la facesse per accidente, non perciò diuerrebbe subito ingiusto, nè parimente l'ingiusto, operando le giuste, otterrebbe subito l'habito della Giustitia. Mà all'operare ingiustamente, & all'esser' ingiusto, e similmente all'operare giustamente, & all'esser giusto si ricerca l'operare d'vna tale maniera, & essendo in tal modo disposto, cioè che cotali operationi vengano per se dall'habito buono, ò catiuo, che sia nell'huomo. E di questa maniera l'opinioni de' volgari intorno à questa Virtù si scorgono false, e che gli huomini à voglia loro non posśano essere ingiusti, benche facciano cose ingiuste, nè giusti, auuengache le facciano giuste, perche simile difficoltà è cōmune à tutti gli habiti delle Virtù, e de' Vitij loro contrari, mà molto più si vede nella Giustitia; perch'essendo sopra tutte le Morali nobile, & eccellente, hà il suo acquisto più malageuole de gli altri, è massime perche la sua materia assai più si spande di quella dell'altre Virtù. Conciosiache se consideriamo la Giustitia vniuersale, ella abbraccia la materia di tutte le Virtù, e se vogliamo riguardare la particolare, oprando ella principalmente intorno à tutti i beni, de' quali gli huomini possono partecipare più, e meno, hà maggior campo, & in esso occorrono molto più atti, ch'à qual'altra Virtù si voglia.

Con chi conuenga esercitar la Giustitia Cap. XVII.

HAuendo veduto, che la Giustitia è di spetie diuerse, & altra è vniuersale, & altra particolare, e che la particolare si diuide in distributiua, e correttiua, & hanno per loro oggetto il Giusto legittimo, ò il naturale, & hauendo chiarite cotali cose, e insieme come esercitando l'attioni giuste si diuenga Giusto, e come facendo il contrario, si diuẽga ingiusto, e considerato, che cosa sia l'Equità, sopra di che cada, e insieme l'altre dubitationi, che sopra l'attioni giuste, & ingiuste si presentauano; & hauendo veduto ancora, che cotale Virtù è ben d'altri, esercitata con altri; resta, che cõsideriamo, qual sorte d'huomini sia soggetto conueneuole per esercitare con essi l'attioni della Giustitia; perche di questa maniera hauremo compita cognitione d'essa. Trauagliando dunque la Giustitia intorno à i beni esterni, per compartirli altrui, come ricerca la retta ragione, l'attioni sue, e'l far ragione cadono solo, in chi può essere partecipe de' medesimi beni, & hauerne più, e manco; posciache cotal soggetto si può per conseguente ridurre al mezo, & all'egualità. E ciò dico, perch'alcune nature, come le sostanze astratte, non ne sono punto capaci, e frà loro non possono perciò nascere atti di Giustitia, ne così fatte Virtù nella maniera, che stimauano i Platonici. E come nelle nature diuine per l'eccellenza, e perfettione loro non cade cõmunione di simiglianti beni, nè sono loro gioueuoli; così à gli huomini, che rispetto a gli altri sono come Fiere per la sceleratezza, e maluagità loro, il possedere, & riceuere tanto, ò quanto de' medesimi beni, è non pure gioueuole, mà dannoso. Percioche come i cibi semplicemente sani giouano à i ben disposti, e riescono nociui à gl'incurabili, è si corrompono nell'humor peccante; così li beni esterni, che sono semplicemente buoni à Virtuosi, che sanno rettamente vsarli, diuengono perniciosi à gli habituati ne i Vitij, & inacidati nelle sceleratezze; perch' essendo del continuo abusati, & adoperati contra il fine loro, accrescono smisuratamente la malitia de i loro possessori. Mà li beni esterni giouano infin' à vn certo segno à coloro, che si trouano frà le sostanze diuine, e frà le Fiere. E questi sono gli huomini secondo la Natura humana disposti, & atti à ridursi alla mediocrità; & in essi per conseguente cadono l'attioni della Giustitia, e'l far ragione; e per cotali mezi si conserua il commercio, e la salute humana.

Come s'acquisti la Virtù della Giustitia. Cap. XVIII.

PAssiamo hora à ragionare del modo, con che si doue conseguire la Giustitia. Fù dunque mostrato, che ci sono due Giustitie, l'una vniuersale, e l'altra particolare; e dicẽmo insieme, che l'vniuersal'è la stessa con l'assoluta Virtù Morale; & erano differenti in questo, che la Virtù vniuersale hauea riguardo alla perfettione della propria persona, e terminaua in essa, mà la Giustitia vniuersale oltra la propria perfettione abbracciaua di più il bene altrui, & ad esso era indirizzata, osseruando le leggi della perfetta Republica; e così era chiamata ancora Giustitia legale. Il modo dunque d'acquistar la Giustitia vniuersale è l'ottenere prima la compita Virtù Morale; e come si faccia, s'è già veduto, hauendo noi discorso della maniera, con che in ogn'attione, & affetto debbiamo ridurre l'appetito sensitiuo alla mediocrità, secõdo che prescriue la retta Ragione. La medesima Virtù riuolgendosi poi al bene altrui, & all'osseruanza delle leggi di giusta Republica, diuiene Giustitia vniuersale, e legale. Percioche l'huomo non ristretto alla Republica, nè ad alcuna compagnia determinata, e perfetta, è della sola perfettione sua appagandosi, può molti atti produrre lodeuoli, & honesti, che ristretto à compagnia determinata, & à Republica perfetta, sono biasimeuoli, e cattiui. E ciò verrà chiarito con l'essempio di Zeleuco, il quale essendo Principe de i Locresi, fece vna legge, che coloro, i quali commetteuano Adulterio, fossero acciecati; ond'essendo caduto suo Figliuolo in così fatto errore,

suppli-

supplicato dai sudditi à perdonargli, per non cõtrauenire intieramẽte alla legge, e per cõpiacere in parte à le prieghiere del popolo, & anche (com'è credibile) all'affetto paterno, si cõtentò, che d'un sol occhio il Figliuolo fosse priuo, supplend'egli, con farsene cauar vn'al tro, à quello, di ch'al Figliuolo faceua gratia. Hora Zeleuco cõsiderato in cõpagnia indeterminata, doue non fosse stata imposta così fatta pena à gli Adulteri, senza dubbio mirãdo quello, che'l debito particolare haueste ricercato, con seuera riprensione correggendo il Figliuolo, senza passar'à pena corporale, haurebbe sodisfatto all'officio paterno, & operato honestamẽte. Mà considerãdolo ristretto alla Republica de Locresi, e che doueua mirare il ben publico, non bastaua la sola rigorosa correttione, nè anche il priuarlo d'vn sol'occhio; mà era necessario esseguire precisamente la legge. Tal ch'egli fù ben tenero, e compassioneuole del male del Figliuolo, mà non già Principe giusto. Perche dunque la Virtù assoluta diuenga Giustitia vniuersale, i propri atti deuono essere ridotti al beneficio, e seruitio publico, all'osseruanza intendo delle leggi della perfetta Republica, e così la misura della bontà loro deue esser presa dal concordare con esse leggi, e non dal nostro particolar' interesse; posciache douendo operare come giusti assolutamente, simigliante attione ci conuiene propriamente come à Cittadini, e parti dell'ottima Republica, e non come ad huomini da bene particolarmente. Nè già è inconueniente, che l'huomo da bene, e'l Cittadino dell'ottima Republica siano la stessa cosa in sostanza; tuttauia per essere differenti ne i loro riguardi, e relationi, ritengono ancora operationi differenti in esse, come gradi della scala, che mentre seruono à salire, ne conducono alle stanze del Signore, e mentre seruono à scendere, n'incaminano al cortile; auuengache siano la stessa cosa in sostanza. E questo sia detto della Giustitia assoluta, & vniuersale. E perche la Giustitia particolare trauaglia (come fù già risoluto) intorno al guadagno, e alla perdita di quelle cose, delle quali le genti possono partecipar più, e meno nel cõmercio, e per conto del viuer Ciuile, che sono gli Honori, i dannari, e la salute; per ottenere la Giustitia particolare, sarà da indirizzare quelle Virtù particolari, che s'affaticano intorno alle ricchezze, à gli Honori, & alla salute, similmente al beneficio altrui. E così doue la Liberalità considera il dispensar il dannaio ne più, ne meno di quello, che ricerca la propria possanza ne' proprij bisogni, e per gli Amici, e (moralmente parlando) non riguardi il beneficio del nemico; la Giustitia richiede, che'l dannaio sia dispensato in modo, che venga data quella parte à ciascuno, che gli è douuta; & ancorache'l possessor' in ciò douesse rimaner pouero; tuttauia come giusto lo farebbe. Onde l'Imperatore M. Aurelio à coloro, ch'à ripudiar Faustina lo confortauano, rispose, che col rifiuto sarebbe conueneuole darle ancora la dote, e l'Imperio, che per cagione di lei possedea, mostrando, che la Giustitia richiedea, ch'à Faustina, auuengach' impudica, si restituisce il suo. E così fatto proponimento terrebbe il Giusto con gli amici, con gl'inimici, co i domestici, e con gli stranieri, dando à gli amici, quando la Giustitia lo ricercasse, & à se stesso ancora più grauezze, e spesa, e minor guadagno, & à gl'inimici alleggerimento, & vtile maggiore. Se la Giustitia particolare dunque trauaglia intorno al guadagno, & al danno, che nel commercio si può riceuere, e se nel dannaio, nell' Honore, e ne gl'interessi della persona è riposto l'vno, e l'altro; & intorno à cotali soggetti, e materie trauaglia la Liberalità, la Magnificenza, la Modestia, la Magnanimità, la Mansuetudine, e la Beneficenza; potremo per auuentura dire, che così fatti habiti essercitati per seruitio altrui produrranno la Giustitia particolare in quella guisa, che dicemmo l'vniuersale esser prodotta dall'assoluta Virtù riuolta similmẽte al ben publico. E conciosiache la Giustitia vniuersale, e la particolare siano indirizzate al ben' altrui, e spetialmente al commune, e l'huomo in ciò rettamente si porti, mentre vestendosi la persona publica, e riputandosi parte del publico, toglie i principij del suo mouimento dalla medesima Republica, e non da se stesso, come separato da essa; però il modo di conseguire cotali Virtù sarà il donarsi tutto al publico, non tenendo affetto alcuno buono, nè catiuo verso le cose proprie, nè verso gli Amici, nè contra i Nemici, se

non quanto ricerca l'interesse della Republica. E perche'l viuer rettamente à se stesso cagiona solo il proprio bene, e'l viuer rettamente à gli altri apporta il bene d'essi, e di se stesso insieme con più chiaro splendore; di quì (come gia dicemmo) la Giustitia vniuersale è più degna, e più riluce della Virtù assoluta. E poiciache'l donarsi ad altri, e pigliar dal publico regola nel suo viuere, accettando per buono, e per catiuo quello, che da esso è giudicato tale, essendo assai più malageuole, che non è il dipender da se stesso solamente, benche conforme all'honesto; quindi molti nel loro viuer priuato riescono compiti, che nel publico poi mancano, e sono contrarij à se stessi; com'auuenne à Pompeo, c'hauendo fatta vna legge, per la quale era vietato pregar per li rei, mosso dal particolar' interesse dell'Amicitia, che tenea con Planco, e con Flacco, lodò l'vno, e l'altro, mostrandosi perciò meriteuole d'esser punito per lo suo proprio giudicio. E tanto basti del modo di conseguir la Virtù della Giustitia.

DELLE

DELLE MORALI
DEL SIGNOR
FABIO ALBERGATI
LIBRO SETTIMO.

Del soggetto, intorno al quale trauaglia il Continente, e l'Incontinente. Cap. I.

Erche la nostra intentione (come da principio) fù da noi proposto) è di trattare della Felicità, e per cagione d'essa delle Virtù Morali, e de' costumi; e perche può la persona in cotali soggetti possedere diuerse dispositioni, & habiti, de quali alcuni sono buoni, & altri catiui; e dalla parte delle dispositioni, e de gli habiti buoni risiede la Virtù, ò qualità men perfetta, ch'è la Continenza, ò di maggior perfettione, ch'è la Virtù Heroica; e da quella delle dispositioni, e de gli habiti catiui si ritroua il Vitio l'Incontinenza, e la Ferità loro contrarij; hauendo noi discorso à bastanza della Virtù, e del Vitio, verremo all'altre dispositioni, & habiti; e prima parleremo della Continenza, e dell' Incontinenza, come più manifeste; e cercheremo, se faticano intorno à tutte le materie delle Virtù, e de' Vitij, ò s'hanno soggetto particolare diuerso da esse. E non l'hauendo, e trauagliando intorno à quelli dell'altre Virtù, e de' Vitij, s'intorno à tutti, ouero intorno ad alcune materie d'alcuni di loro; e se cotali materie, intorno alle quali oprano, sono tutte loro proprie, ò nò; e finalmente se faticano in ciò nel medesimo modo, che fanno le Virtù, e i Vitij, che sono intorno à gl'istessi soggetti. Presupponiamo dunque per chiaro, che'l continente, e l'incontinente s'aggirino intorno al piacere, & al dolore, e perche le cose diletteuoli si trouano di sorti diuerse, alcune delle quali sono necessarie al mantenimento dell'indiuiduo, e della Spetie humana, e tali sono quelle, che cadono sotto il senso del gusto, e del tatto, & alcune sono diletteuoli senza cotale necessità, come le Ricchezze, gli Honori, il Guadagno, la Vittoria, e simili; è chiaro, ch'intorno ad alcune di cotali cose s'impiegherà il continente, e l'incontinente. Dico, che le Ricchezze, gli Honori, e l'altre cose di così fatta sorte sono per se stesse dilettteuoli, non perche siano beni per se stessi eleggibili, mà perche ciascuno sente piacere in conseguirle, e possederle, ben che non gli bisognino. E così vengono distinte dalle dilettteuoli, che sono necessarie al mante-

mantenimento dell'Indiuiduo, senza le quali non possiamo viuere, e per cotale fine sono solamente desiderate. Ma che le cose per se stesse diletteuoli non siano la propria materia del continente, e dell'incontinente, si vede; poiche non chiamiamo assolutamente incontinente coloro, i quali non stanno ne' termini della Ragione, ne gli Honori, e nelle Ricchezze, ma li chiamiamo incontinenti, con aggiungerui nelle Ricchezze, e ne gli Honori. In maniera, che l'incontinente, e insieme il continente assoluto suo contrario operano intorno à soggetti diletteuoli necessarij alla nostra cõseruatione, & insieme alle molestie loro opposte, come intorno alla fame, alla sete, al caldo, & al freddo, ch'appartengono al gusto, & al tatto, come s'è detto. E perche questa è materia del temperare, e dell'intemperante, segue, che'l continente, e l'incontinente assoluti s'essercitino intorno allo stesso soggetto. E che l'incontinẽte assoluto sia differente da gl'incontinẽti, che sono in parte, come dall'incontinente d'Ira, di Gloria, e simili è manifesto, poiche l'Incontinenza assoluta è Vitio, ò quasi Vitio d'Intemperanza; ma' l'altre Incontinenze non sono mancamenti d'Intemperanza, ma' di quegli habiti catiui, nè quali peccano, e così nella materia dell'Honore sono ambitiosi, ò peccano in Ambitione, e in quella delle Ricchezze s'accostano all'auaro, ouer' al prodigo. Percioche se bene cotali cose sono di loro natura diletteuoli, e si possono desiderare honestamente; nondimeno si pecca in esse ancora, quando il desiderio non sta' ne i termini della Ragione. Il continente dunque, e l'incontinente assoluto trauaglia intorno alla materia del temperante, e dell'intemperante. E in quella guisa, che non chiamiamo il Medico imperito catiuo assolutamente, ma' catiuo Medico, e solamente nella sua professione; così coloro, che non si contengono dentro a' i confini della Ragione nel desiderio delle Ricchezze, de' gli Honori, & in altri soggetti, che non appartengono alla Temperanza, sono chiamati incontinenti dalla soggetta materia, nella quale peccano, per la simiglianza, che tengono coi veri incontinenti, lasciandosi superare, come quelli, da gli affetti. Per la qual cosa s'in tutte le materie de' Vitij, e delle Virtù, si trouano di quelli, che stanno saldi, e si contengono ne' termini della retta Ragione contra la battaglia de gli affetti, & altri, che si lasciano vincere dalla passione; è chiaro, ch'in tutte le sudette materie si trouano ancora de' continenti, e de gl'incontinenti. E se quelli, ch'operano intorno alla materia del temperante, e dell'intemperante, sono assoluti, e gli altri non assoluti, quelli saranno ancora chiamati propriamente continenti, & incontinenti, e gli altri saranno così detti impropriamente. Conciosia dunque ch'intorno a' i piaceri, & a' i dolori, che sono cõmuni al temperante, e all'intemperante, si possa operare in maniera diuersa da quella, ch'essi fanno, e da vna parte si vincano, & abbattano per forza della Ragione, e non per habito, come fa' il temperante i piaceri sconueneuoli, e le molestie, e da vn'altra similmente intorno alla medesima materia si possa essere superato dalle dishoneste cupidita' de i medesimi piaceri, e da i dolori opposti per semplice inclinatione dell'affetto, e non per habito, come auuiene all'intemperante; quindi nascono le due diuerse dispositioni intorno alla medesima materia, che sono la Continenza, è l'Incontinenza, delle quali trattiamo. Et auuenga ch' esse habbiano lo stesso soggetto cõmune del temperante, e dell'intemperante; nondimeno perche pare, ch'oprino più intorno à i piaceri, che intorno à i dolori; di qui procede, che quando l'huomo intorno à i dolori cagionati dal absenza de i piaceri del tatto, ò dalla presenza loro, com'è la fame, la sete, il freddo, e'l caldo, si diporti in modo, che non si lasci vincere da quelli, da' quali molti sogliono essere superati, mà sta' saldo nel retto proposito dell'honesto; non è chiamato continente, mà constante. E dalla parte opposta chi cede nelle picciole molestie, le quali da gli altri ordinariamente sono vinte, vien detto molle, ò delicato; e perche cotale delicatezza suol'essere propria delle Donne, la chiameremo Effeminatezza, e non Incontinenza. I diuersi modi dunque, c'habbiamo detto poter nascere in noi nell'operare intorno a' i piaceri, & a' i dolori del tatto, e del gusto conforme alla Natura humana, producono dalla parte della Virtù la Temperanza, la Continenza, e la Constanza, e da quel-

la del

la del Vitio l'Intemperanza, l'Incontinenza, e l'Effeminatezza. Et accioche l'essere, e le differenze loro meglio si comprendano, e s'habbia piena notitia de gli habiti, ò dispositioni lodeuoli, e de' loro contrarij, ch' in cotal soggetto si possono ritrouare, cominciaremo dalla parte della Virtù.

Della Continenza, e del Continente Cap. II.

LA Temperanza dunque essendo habito (come già si vide) e perciò quasi natura del temperante, opera senza ripugnanza alcuna dell'appetito contra la Ragione, hauendoselo fatto soggetto, & vbbidiente in modo, che presto, e volentieri si muoue à suoi cenni, e gli esseguisce, così non solo non opera fuori della retta Ragione, mà da quella vien formata, & opera con elettione; onde è Virtù compita. Ma la Continenza, ò il continente auuenga ch'habbia distinto, e chiaro il principio della retta Ragione, tuttauia non hauendo habituato l'appetito ad vbbidir' inguisa, che con ageuolezza possa muouerlo al suo volere, & insultando, e calcitrando contra di quella il senso, è sforzato à combattere. Per la qual cosa rimane ben' egli alla fine vittorioso, mà però non è senza gran cōtrasto; e dispiacere della cupidità. Talche la Continenza non è habito compitamente virtuoso, conciosiach' operarebbe con piacere, e senza difficoltà, ò contraditione. E non solo seguirebbe, come fà la retta Ragione, mà pigliarebbe assolutamente da essa la forma sua, e sarebbe l'istessa cosa con la Temperanza. È dunque la Continenza non sò che di più dell'ordinaria buona dispositione, e qualche cosa meno dell'habito virtuoso. E quando s'è detto, ch'ella è habito, si deue intendere imperfetto. E così com'ella è mediocrità diuersa dalla Temperanza, così è riposta anco frà due estremi diuersi da quelli di lei; percioche ne i piaceri del corpo, che sono materia commune (come habbiamo veduto) al temperante, e al continente, il temperante non proua battaglia frà l'affetto, e la Ragione, mà il continente sì, come s'è detto; La onde in cotali piaceri, doue l'affetto combatte con la Ragione, da vna parte si dà alcuno, che s'allegra meno, e stà non saldo, che non cōuiene, & è senza nome, e corrisponde all'estremo del temperante, ch'è detto insensato, e dall'altra si dà vn'altro, che non stà fermo nella Ragione, per volere più de i piaceri suddetti, & è l'incontinente; e frà cotali estremi è riposto il continente. E conciosiach' egli sia lodeuole, e buono, i suoi estremi sono catiui, e biasimeuoli. E perche l'Incontinenza è per ordinario difetto maggiore dell'opposto, è ancora peggiore, e più contraria alla Continenza. E postremo diffinirla dicendo, che la Continenza è vn semihabito, ò diciamo vn'habito imperfetto di Temperanza, per cui, chi lo possiede, combatte per la Ragione contra le cupidità de' dishonesti piaceri, e le vince. Dico le cupidità, dalle quali la maggior parte de gli huomini è vinta. E possiamo assimigliare il temperante à colui, il quale, hauendo domato il feroce Cauallo, e fattoselo vbbidiente, lo muoue con molta ageuolezza, e piacere, douunque vuole; e'l continente à colui, che domando il polledro, se ben lo spinge in qual parte gli piace, tuttauia per non l'hauer' ancora ben' auezzo al freno, lo muoue per forza, e con dispiacere proprio, e dello stesso Cauallo. Dalla qual cosa si vede, che si come è di maggior valore colui, c'hà ridotto il Cauallo à pronta, e piaceuole vbbidienza, di quello, che con la sola forza, e contrasto lo maneggia, così è senza paragon' alcuno più degna la Temperanza della Continenza, dimostrando la Continenza nella battaglia, che fà contra l'appetito, più tosto l'imperfettione sua in rispetto della Temperanza, che maggior' eccellenza. E perche 'l continentente non passa i termini della retta Ragione nei piaceri del corpo, simiglia il temperante, che fà il medesimo. Mà sono poi differenti oltra quello, che s'è detto; perche 'l continente hà l'inclinationi dell'appetito sensitiuo catiue, e 'l temperante nò. E'l continente si diletta delle cupidità irragioneuoli, se ben non le segue; mà il temperante non le segue, nè punto se ne diletta. E che 'l continente si diletti delle cupidità catiue, lo manifesta il dispiacere, che proua in non seguirle; poiche se non

gli

gli piacessero non sentirebbe molestia, non l'abbracciando. E perche la Continenza è poi semihabito di Temperanza, quello, che fù discorso da noi intorno all'acquistar l'habito della Temperanza, seruirà similmente per conseguire la Continenza.

Del Constante Cap. III.

IL costante poi in paragone del continente è come il debole soldato, che non hà potere d'abbattere la forza del nemico, e gli basta fargli resistenza, e difendere (per dir così) la rocca dell'honesto, sì che da i dolori circostanti non venga vinta, doue il continente non solo si difende dalle cupidità nemiche, mà come valoroso guerriero l'abbate, e vince. Per la qual cosa si potrà ragioneuolmente dire, che la Costanza sia similmente vn'habito imperfetto, che partecipa di Temperanza, per cui si resiste, seguendo la Ragione, à quei dispiaceri del tatto, à i quali la maggior parte de gli huomini cedono, e si danno vinti. E di qui si vede, che costanti veramente non si possono chiamar coloro, i quali in ogni loro opinione sono immobili, mà propriamente quelli, che non si rimouono dalle buone opinioni. Percioche'l non partirsi da i pensieri, e dalle risolutioni di fuggire il dolore, ò di conseguir'il piacere contrario alla retta ragione, è Ostinatione, e Pertinacia contrària alla Virtù, e Vitio proprio delle genti rozze, seluatiche, & ignoranti, le quali prendono piacer grandissimo in stare ostinate nelle loro false opinioni, e fuggono d'esser persuase altramente; e se per sorte sono costrette ad operare contra il proprio parere, e vengono conuinte; ne sono in estremo dolenti, quasi che il contradire alle loro opinioni sia vn contraporsi a ragioneuolissime leggi. Perilche sono cotali ostinati simili al continente, in quanto stanno saldi nella propria opinione senza mutarsi, e ritengono quella portione con lui, che fa il prodigo col liberale, e l'audace col forte. Percioche si come l'audace và contra il nemico, e'l prodigo dona; mà l'vno, e l'altro non fa ciò col modo conueneuole; così l'ostinato stà saldo, come il continente nella sua opinione; mà non come ricerca l'honesto. Onde somiglia più l'incontinente, ch'è catiuo, e si lascia aggirare dalla peruersa ragione, che'l continente, il qual segue la retta.

Dell'Incontinenza, & Effeminatezza Cap. IV.

PAssando hora all'intemperante, e alla sua schiera, egli è in qualche cosa simile al temperante; conciosiach'operi anch'esso per elettione senza difficoltà alcuna, e con piacere, & in esso la Ragione non habbia similmente contrasto con l'appetito. Mà la differenza fra loro è, che l temperante non opera mediante la battaglia della Ragione contra l'appetito, perche questo è da lei vinto, e l'vbbidisce: mà l'intemperante non sente la battaglia della Ragione; perch'in esso è corrotta, & è in poter de' Vitij, che, come Tiranni, non lasciano goderla della sua libertà. Per la qual cosa l'intemperante hauendo perduto il gouerno della Ragione, & essendo in preda dell'appetito, si compiace delle sue opere dishoneste. Onde come l'huomo, che per graue infermità venendo priuo del giudicio del senso, diuiene incurabile, così l'intemperante perdendo il giudicio, e l'vso della retta Ragione, è incorreggibile. Mà l'incontinente è di men mala conditione dell'intemperante, percioche se ben opera male, e fà cose ingiuste simili à quelle dell'intemperante, non è ingiusto; poiche non le fà, com'esso, per elettione, mà combattuto dall'affetto; onde non è in tutto catiuo, mà è semicatiuo, per dir così. E non è già da dire per mio parere, come alcuni Interpreti, che l'incontinente sia semicatiuo, perch'in esso sia solamente l'appetito sregolato, hauendo la Ragione retta; percioche se la Ragione fosse retta assolutamente, in lui non sarebbe vinta dall'affetto, mà tenendolo à freno opererebbe rettamente; al contrario di quello, che fà. Egli è dunque da dire, che l'incontinente è semicatiuo, perch'auuenga che lasci vincere la Ragione dall'affetto, non è però da esso

vinta in guisa, ch'egli sia, come l'intemperante, nel qual essendo l'habito del Vitio, opera cose catiue senza alcun' contrasto della Ragione, stimandole buone, talche la Ragione in esso è preuertita. Ma l'incontinente opera cose catiue guidato dall appetito, ch'è stato combattuto dalla Ragione. Onde la medesima Ragione non è perciò corrotta in esso, mà si conserua non assolutamente, mà in potenza, e non in atto, e perciò non opera conforme ad essa, come vedremo. E così vien detta semicatiua, perc' ha il solo atto catiuo, è l'habito buono. Per la qual cosa dando egli segno di pentimēto, e di conoscere il suo fallo, da insieme à vedere, che della sua bontà non si deue disperare, e si potrebbe ridurre alla diritta via. E così l'incontinente hauendo in se la retta ragione, e non l'vsando, è simile alla Città, c'hà buone leggi, e non se ne serue. E l'intemperante tenendo la ragione catiua, & vsandola, simiglia alla Republica corrotta, che si serue delle sue leggi, ma che sono ingiuste. Et è l'incontinente simile al continente, perche proua la battaglia dell'appetito con la Ragione, e non hà l'habito compito; mà gli è poi dissimile, conciosiache'l continente vinca la cupidità, e l'incontinente da quella rimanga vinto. Et è l'habito imperfetto, e non compiuto del continente vicino alla Temperanza, e alla Virtù, che merita lode, e quello dell'incontinente all'Intemperanza, e al Vitio, che è biasimeuole, e peggiore dell'incontinente. E cotal Incontinenza si può dire, che sia vn semihabito d'Intemperanza, per lo quale, chi lo possiede, riman vinto per affetto da quei piaceri del tatto, che dalla maggior parte de gli huomini sono superati. E perche nel definire la Continenza habbiamo detto, ch'ella resiste, e vince le cupidità, dalle quali è superata la maggior parte delle genti, parrebbe, che l'Incontinenza suo contrario, operando intorno al medesimo soggetto, douesse similmente esser vinta da quei piaceri, che vincono la maggior parte delle genti. Però è da sapere, che se bene il Vitio, come la Virtù, trauaglia intorno al facile, e al difficile, nondimeno perche la Virtù hà principalmente ragione di forza attiua contra l'oggetto, e l'appetito dishonesto; il suo valore si scorge dal difficile, e quando supera le difficoltà maggiori, che cadono nelle sue materie, all'hora è perfettissima; mà il Vitio per contrario hà ragione in cotal caso più di potenza passiua, e d'esser vinto; e ciò si misura dal facile, & all'hora è imperfettissimo, quando opera male in materia più facile ad operar bene. E però s'è detto da vna parte, che la Continenza supera le cupidità de' piaceri, dalle quali la maggior parte de gli huomini è vinta, essendo così fatta operatione la più malageuole, e perciò la più perfetta, ch'ella posa fare. E dall'altra parte habbiamo detto, che per l'Incontinenza la persona riman vinta da quei piaceri, che dalla maggior parte de gli huomini sono superati; perche simigliante operatione è la più facile, e per conseguente la più biasimeuole, che nell'incontinente si posa considerare, per esser più lontana dalla Ragione. L'Incontinenza poi è di due maniere, e l'vna è detta temeraria, per cui la persona senza cōpiuto consiglio opera precipitosamente con prendere quello, à che la cupidità l'inuita, e di questa sorte sono i mallincolici, fissandosi troppo intensamente ne' loro appetiti; e della medesima spetie sono ancora i colerici, per esser subiti nelle loro attioni. L'altra maniera d'Incontinenza è detta inferma, e debole; perche l'huomo in essa discorre, e si consiglia, mà non si ferma nella Ragione, e cede all'affetto; onde questa seconda spetie è assai peggiore della prima; perc'hauendo in se la Ragione, e non l'ammettendo, pare incurabile, il che non si può dire dell'altra, operando ella senza compito cōsiglio; anzi par credibile, che pensando il temerario meglio alle cose, fosse per ritenersi dal mal operare. E de' medesimi incontinenti alcuni ancora sono tali per consuetudine, & alcun'altri per natura; e conciosiache quelli, che vengono per consuetudine, siano catiui, per accostarsi all'essere per natura, e questo sia cagione della malitia dell'altro, si deue conchiudere, che l'Incontinenza per natura è molto peggiore dell'altra, è men sanabile. E perche fù già chiarito da noi, che gli huomini non erano buoni, nè catiui per natura, mà per le proprie operationi, è d'auuertire hora, ch'incontinenti per natura intendiamo quelli, c'hauendo seguitata la propria naturale inclinatione, hanno con-

tratto Incontinenza conforme alla natura loro. L'effeminato finalmente è molto più biasimeuole, e peggiore dell'incontinente, conciosiache questi con battaglia resti superato, doue l'effeminato da leggerissimi dolori, che da infiniti sono tolerati, subito rimanga vinto, e come soldato codardo nell'appresentarsegli il nemico, getta via l'armi della Ragione, e si lascia in potere della dishonestà. E descriuendo simil Effeminatezza diremo, essere semiuitio d'Intemperanza, per cui l'huomo vinto dall'affetto non sopporta quelle molestie, ch'ordinariamente sono tolerate; così per souerchia delicatezza pare, che nell'andare s'offenda d'ogni cosa, del Sole, dell'ombra, d'ogn'aere, e d'ogn'aura, benche piaceuole; infin la terra nel caminare gli par tropp'aspra, e dura. E quindi i Cipriotti alle loro Regine, ch'in simili delitie eccedeuano ogni pensiero humano, quando voleuano salire al Cocchio, faceuano distendere à guisa di scaglioni molte Donzelle in terra, accioche passando sul ventre loro, con delicatissima morbidezza vi potessero peruenire. Ma che più? tali persone, ch'in così fatta Effeminatezza cadono, desiderano di quei vezzi, ch'à gl'infermi si sogliono fare, fingendosi hora disgustati, hora stanchi, e deboli, talche, mostrando di non poter regger le braccia, nè la persona, s'abbandonano, e cercano, chi le sostenga; e così riputandosi felici in imitar gl'infermi, fanno conoscere, che sono molto più infelici di quei miseri, i quali desiderano d'imitare. E perche la Temperanza si come è principal Virtù, così è difficile da essere acquistata, di qui viene, che di rado ne veggiamo gli huomini adornati, e togliamo i continenti per temperanti per la simiglianza, che tengono insieme. E tanta è l'imperfettione de gli huomini, che la maggior parte viue frà gli habiti della Continenza, e dell'Incontinenza, della Costanza, e dell'Effeminatezza; e quello, ch'è peggio, per l'ordinario piegano più à gli habiti catiui, che non fanno à i buoni, per essere eglino molto più disposti all'operationi del senso, che non sono à quelle dell'Intelletto, come parlando del piacere più à pieno dimostreremo.

Come l'Incontinente erri contra quello, che conosce. *Cap. V.*

Perche habbiamo detto, che l'incontinente, hauendo cognitione, e scienza del bene, opera male; discorriamo hora, come ciò segua. Poiche secondo Socrate, e Platone pare impossibile; conciosiache ciascuno, c'hà scienza del suo bene, sia impermutabile da quella, nè si possa trouar cosa di tanta forza, che vaglia à rimouuere cotale fermezza, e massime che se contra quella l'huomo operasse, sarebbe atto contrario all'vniuersal inclinatione, & appetito, non pure de gli huomini, mà di tutti gli animali, in lasciare dico il bene, di c'hà scienza, e ch'appetisce, con accostarsi à quello, che vede essergli catiuo. Segue dunque, che l'huomo in cotal caso secondo Socrate pecchi per ignoranza, e non con scienza, la qual cosa sarebbe contraria à quello, che già è stato da noi detto. Per venire dunque alla dichiaratione diciamo prima, che questa dubitatione è contraria al senso, & alla proua, ch'ogni giorno si vede. Percioche veggiamo tutti gl'incontinenti operare al contrario di quello, che dicono, e sentono. E però ben disse il Poeta:

Io veggio il meglio, & al peggior m'appiglio.

Et altroue.

E sò ben, ch'io vò dietro à quel, che m'arde.

La onde, chi ammettesse la ragione di Socrate, bisognerebbe ch'ammettesse ancora, che non fosse Incontinenza; la qual cosa, come appare, è manifestamente falsa, e contra il senso. Ma per disciogliere il nodo della dubitatione, è da considerare, che l'hauere scienza, cioè cognitione d'alcuna cosa, si può intendere in diuerse maniere, e in alcune è impossibile operare al contrario di lei, in alcun'altro non solo non è impossibile, mà molto ragioneuole, come si vede con l'essempio del Musico. Il Musico dũque, come da vna parte sarebbe inconueniente, & impossibile, che mettendo in atto il suo habito, e suonando bene, egli facesse insieme suono concordante, e discordante, contrario alla sua scienza; così sarebbe

rebbe irragioneuole, & impossibile, che l'incontinente, sapendo in habitò, ch'è male adulterare, mettendo in atto cotale habito, operasse insieme secondo esso, e contra esso. E dall'altra parte come non è sconueneuole, che'l medesimo Musico nel suonare, venendo distratto da altr'oggetto, non suoni secondo l'habito, e la scienza della Musica, che possiede; così non è fuori di ragione, che l'incontinente, sapendo in habito, che l'adulterar' è catiuo, per qualche distrattione non operi secondo quello, mà faccia anco cosa contraria alla scienza, che tiene. Per la qual cosa, se bene la scienza in quanto alla cognitione è impermutabile, tuttauia inquanto all'operatione può variare; e così non è sconueneuole, mà molto conforme alla ragione, che l'incontinente possa operare contra la propria scienza, per essere distratto (come s'è detto) da essa. S'aggiunge, che nell'attioni ricercandosi la scienza della propositione vniuersale, che stà nell'Intelletto, e della particolare, che cade sotto il senso, & è riposta nell'applicatione; non è sconueneuole, ch'alcuno possieda la scienza vniuersale, che'l Reobarbaro à tutti purghi la collera, e per conseguente sappia in potenza, ch'ogni Reobarbaro fà il medesimo effetto; con tutto ciò nell'applicarlo, e metter' all'atto non habbia la particolare scienza, che questo sia Reobarbaro, e intorno ad esso operi contra la scienza vniuersale, che tiene. Percioche non segue di necessità alla cognitione, e scienza dell'vniuersale in astratto, quella del particolare in atto; mà segue bene alla cognitione dell'vniuersale applicato quella del particolare, al quale vien dedutto, & applicato determinatamente. Per la qual cosa è chiaro, che nella medesima maniera l'incontinente può hauere scienza dell'vniuersale, e in potenza del particolare; e nell'applicatione tuttauia non è irragioneuole, che possa errare. E perciò è vero, ch'in vn certo modo hà, & in vn'altro non hà scienza di quello, ch'opera. Puossi oltra di ciò hauere in altra maniera scienza d'vna cosa, percioche possiamo possederne l'habito, e non vsarlo nella guisa, che veggiamo ne' Cantori mentre sono addormentati, ò vbbriachi, conciosiache posseggono l'habito del cantare, mà non operano secondo esso. Onde si può dire similmente per diuersi rispetti, c'habbiano, e non habbiano cotale scienza. E se bene gl'incontinenti dicono di vedere il meglio, e d'appigliarsi al peggio, non hanno con tutto ciò verà cognitione, e scienza determinata di quello, che dicono; perche produrrebbono operationi honeste; posciache la cognitione perfetta delle cose agibili, essendo indirizzata all'operare, quando s'ottiene perfettamente, produce operationi honeste; cosa, ch'appare in contrario nell'incontinente. Sono dunque gl'incontinenti tanto oppressi dall'impeto dell'affetto, che gli aggira, che se bene dicono sentenze honestissime, nondimeno come gli vbbriachi, e i Papagalli non sanno, ciò, ch'importano, nè che significhino le parole, che proferiscono. La onde è falso, che l'incontinente assolutamente operi, non hauendo scienza; perch'egli possiede l'habito, e non l'vsa, & hà la cognitione dell'vniuersale, mà non del particolare, e se l'hà del particolare è confusa, & in distinta, come quella de gli vbbriachi, & è di niun vigore contra la forza dell'appetito, che la combatte.

In che guisa l'Incontinente erri. Cap. VI.

E Per vedere, in che guisa l'Incontinente operando erri, è da considerare, che nell'attioni humane, essendo indirizzate all'operare, non si formano le propositioni in noi nella maniera, che si fanno quelle delle cose contemplatiue; percioche nelle contemplatiue ritrouate le due propositioni, che communichino insieme nel conueneuole modo, e soggiunta la conclusione, il contemplatiuo si ferma; come per essempio, accozzate queste due propositioni da esso; tutte le cose leggiere ascendono; il fuoco è leggiero; s'aggiungerà dunque il fuoco ascende; e quì rimarrà pago del suo sapere. Mà l'attiuo dicendo, che l'huomo si deue cibare, quando hà fame, e ch'egli hà fame, non soggiunge la conclusione, come il contemplatiuo, ch'adunque si debba cibare, nè in quella s'acquieta; percioche se ne morrebbe; mà in luogo della conclusione, s'egli non è impedito, opera, e mangia, es-

sendo a simili operationi indirizzata la sua ragione, e il suo discorso. Oltra di ciò tutte l'attioni cominciando il moto loro dall'oggetto, il quale hà ragione di primo motore immobile, hauendo l'incontinente in suo potere vna bella Donna altrui, vede in cotal oggetto due cose, l'vna conforme all'honesto, ch'è la Donna altrui, l'altra conforme all'appetito, ch'è l'esser bella; onde l'Intelletto prattico da vna banda gli mette inanzi, che non si deue congiungere con la Donna d'altri, cioè adulterarla; e dall'altra la cupidità nemica, & insidiatrice dell'honesto, e che porta (come disse Homero di Venere) il cingolo della frode, muoue la memoria à rappresentargli, & à mettergli innanzi sopra la medesima cosa vn'altra propositione vera, e diletteuole; dico diletteuole, perche la cupidita non hà per fine l'Honesto, mà il diletto, e s'hauesse l'Honesto, non contradirebbe alla retta Ragione. Così Aristotile nel cap. 2. del terzo dell'Etica dice, che la cupidita è del giocondo, e del molesto; e nel cap. 8. e 9. del settimo, che l'incontinente opera per lo piacere dishonesto, e si compiace più, che non conuiene, del piacere; e nel cap. 4. del nono, che gl'incontinenti antepongono le cose, ch'apportano piacere, e che nuocono, a quelle, che paiono loro buone. La onde si può quindi conoscere, che la cupidità, la quale distoglie l'incontinente dalla retta Ragione, appetendo il diletto, non propone all'huomo altre propositioni, che conforme alla natura sua, & al suo appetito; le quali non sono con tutto ciò in apparenza punto dishoneste, nè contrarie à quelle dell'Intelletto prattico, ch'è accompagnato dalla retta Ragione. E però alla propositione, che dice, non si douer congiungere con la Donna altrui, la cupidità contrappone, che'l congiungersi con Donna bella è cosa dilettteuolissima; e cotal propositione con alcune circostanze può essere non solo vera, mà anco honesta, e con alcun'altre può diuenir falsa, e dishonesta. E la cupidità quasi guida delle particolari attioni dell'incontinente, volendo ridurre à battaglia contra la retta Ragione, e procurarne vittoria, non può somministrargli propositione manifestamente falsa, e dishonesta, com'alcuni hanno creduto; poiche non potrebbe opporla alla manifestamente vera, & honesta, e tesserci sotto inganno; conciosiache niuno, il quale non fosse pazzo, sopra d'essa formerebbe ragione. Non può essere manco manifestamente vera, & honesta, conciosiache ripugnerebbe alla natura dell'incontinente, e dell'inganno, che dalla cupidità gli vien ordito. E ciò si può comprender'ancora da quello, ch'in cotal caso viene scritto da Aristotile; conciosiach'alla propositione da lui addotta per esempio, che si presuppone honesta, che niuna cosa dolce si deue gustare, oppone quella, ch'afferma ogni cosa dolce esser soaue, la quale parimente è vera, e dilettteuole, e non è assolutamente honesta, nè dishonesta. La cupidità dunque quasi per via d'insinuatione porge occasione all'incontinente di non dedurre conclusione dalla propositione manifestamente vera, & honesta, che gli è proposta; e così distrahendolo dal soggiungere alla propositione, che dice non si douer congiungere con la Donna altrui, che'l congiungersi con la Donna, ch'è in suo potere, sia vn congiungersi con la Donna d'altri, e che perciò non lo debba fare, gli mette inanzi quella propositione, che piace al senso, & è vera, e non assolutamente honesta, nè dishonesta, per discostarlo à poco à poco tanto dalla propositione honesta, che finalmente lo riduca ad acconsentire al senso, del qual'essa cupidità è patrona. E così hauendo addormentato l'huomo per conto dell'Honesto, e fattolo ebbro del piacere, lasciandogli il solo habito della scienza del medesimo honesto, gl'impedisce l'atto secondo d'operare honestamente; talche la cupidità, che sola è suegliata nell'incontinente, lo spinge ad operare contra l'honesto, quasi senza auuedersene. La onde alla propositione, che dice il congiungersi con bella Donna è dilettteuolissimo, l'incontinente soggiungendo l'altra, che cade sotto il senso, cioè il congiungersi con questa è vn congiungersi con Donna bella, subito agitato, ò vinto dall'appetito sfrenato, che muoue le nostre membra, senza considerare, e limitare le sue propositioni, si trasporta, come vbbriaco assolutamente alla conclusione col fatto, e gode della Donna, ch'è in suo potere. Onde non si muta perciò la scienza dell'honesto nell'incontinente, mà è sempre in esso vera, quãtunque non

se ne serua per esser egli vbbriaco del piacere, in maniera, ch'egli viene ad operare in vn certo modo con ragione, e scienza della propositione vniuersale honesta, che dice non douersi congiungere con Donna altrui, nè commettere Adulterio, e similmente con la particolare opinione della minore, che cade sotto il senso, cioè che 'l congiungersi con la Donna, ch'è in suo potere, sia congiungersi con vna bella Donna; la qual opinione non è per se contraria alla propositione vera, & honesta, che s'è detta; percioche l'vna hà il predicato diuerso dall'altra, dicendo l'vniuersale, che non si deue congiungere con la Donna altrui; e la particolare, che 'l congiungersi con la Donna, ch'è in suo potere, sia congiungersi con vna Donna bella; mà la contrarietà nasce per accidente. E ripigliando per maggior chiarezza il nostro discorso, diciamo, che Socrate giudicaua impossibile, che l'incontinente conoscendo il bene, & hauendone scienza, operasse il male opposto, non si potendo ritrouare in noi cosa di maggior fermezza, nè che tenga più saldo il nostro proponimento della medesima scienza. E in questa maniera egli veniua ad annullare l'Incontinenza, ò volea, che nascesse da ignoranza, e fosse senza scienza, e cognitione alcuna. A cotali ragioni dunque si risponde, concedendo, che l'incontinente non può operare assolutamente contra quello, di che hà scienza, e così diciamo, ch'egli non opera contra la propositione vniuersale honesta da lui conosciuta, se non per accidente; percioche la particolare diletteuole, secondo la quale fà la sua operatione, non l'è contraria, come s'è veduto, se bene ad essa è conseguente conclusione, & atto, che per accidente è contrario all'honesto. Poiche l'incontinente si congiunge con la Donna, non come d'altrui, nè per adulterare, mà perche dal godere della sua bellezza sà douer prouare grandissimo diletto, al qual diletto è congiunto poi l'Adulterio, ch'è fuori dell'intention principale d'esso, e contra l'honesto. Per la qual cosa opera egli solamente contra la particolar propositione da lui nō cōsiderata, non cōprendendo egli, che 'l fallo da se cōmesso sia fallo, nè Adulterio; poiche nō lo fà sotto ragione di fallo, nè d'Adulterio. E se conosce la propositione particolare, solamēte in potēza, come cōpresa dall'vniuersale, che nō si deue adulterare, & è come l'vbbriaco, che cāta i versi, e non gl'intende; e così hauēdo l'habito, non se ne serue, per essere distratto dalla battaglia de gli affetti. Talche non è da dire assolutamente, che l'incontinente non sappia ciò, che opera; percioche conosce in vniuersale, che non si deue giacere con la Donna altrui, nè commettere Adulterio; mà in particolare distratto, & acciecato dal piacere, non considera, che 'l congiungersi con quella Donna, sia vn congiungersi con Donna d'altrui, e che quello sia Adulterio, e così lo sà in potenza, e non in atto, in habito, e non in operatione. Nè deue parere strano, come pare ad alcuni grandissimi huomini, che l'incontinente, mentre commette l'Adulterio, che cade sotto il senso, non conosca; poiche non lo fà com'errore, nè com'Adulterio, nella maniera, che s'è già detto, mà come cosa diletteuole. E se ricordandoci d'esser huomini, consideraremo, quanto siano possenti in noi gli affetti dell'Ira, e delle cose Veneree, cesserà cotale merauiglia, e vedremo così fatte passioni, mentre ne tengono oppressi, che ne trasformano così l'animo, come fanno la faccia, e tutto il nostro corpo. E chi non sà, che l'Ira hà forza in huomini infiniti di leuar loro la vista, di rendergli in quel punto tremanti, ò paralitici, e di farli cadere? E l'atto venereo induce alteratione, e distrattione di tutti i sensi, e della mente anco nella stessa cupidità, che gli precede, di modo che null'altra cosa si conosce, ò comprende. E di quì vien chiara la cagione dell'ignoranza dell'incontinente, percioche la distrattione dell'oggetto dilettcuole non solo debilita, & impedisce la sua operatione alla parte ragioneuole, quasi addormentandola; mà con gli altri sensi la rapisce, & sforza, & opprime com'ebbra in quell'atto, al quale l'incontinente [illegible] Et come Archimede, per esser tutto immerso nelle speculationi, non s'accorse dell'essercito nemico, mentre saccheggiaua la Patria, e prima si conobbe ferito, e [illegible], che fosse suegliato dallo studio; così possiamo credere, che l'incontinente, essendo profondato nel piacere, non senta moto alcuno della Ragione honesta, nè conosca, ò comprenda alcun'al-

cun'al-

cun'altro, che l'oggetto diletteuole. E di quì Aristotile disse nel testo 53. del terzo dell'Anima, che l'Intelletto mirando il futuro, ne vorrebbe ritenere, mà la cupidità riguarda il presente; onde si può conchiudere, c'hauendo ella il dominio sopra l'incontinente, il quale (com'afferma il medesimo) antepone le cose dilettevoli, che sono dànose, a quelle, che paiono buone, non permette, ch'egli consideri, se per l'auuenire sia per seguirgliene danno, ò vergogna da cotal atto; mà lo piega, e spinge senza riguardo anco dall'Honesto, come suo Seruo, e come innamorato, ad abbracciare l'oggetto presente dilettevole. E in così fatta passione continua poi l'incontinente, finche l'appetito non cessa per la satietà, ò non è diuertito da più gagliardo oggetto, onde sia costretto à sentire, & a desiderare cosa diuersa, come scrisse Homero d'Hettore, che poiche fù ferito da Aiace, hauea diuerso sentimento da quello di prima, mentr'era feroce, e superbo contra i nemici. E quindi si vede, che l'Incontinenza, presupponendo cognitione dell'vniuersale, non può cader nelle bestie, non hauendo elle cognitione d'altro, che de' singolari, mediante il senso, e la fantasia. E quando hò detto, che la cupidità tesse inganni all'incontinente, e gli somministra propositioni vniuersali, non s'intenda, ch'io voglia, che cotale potenza habbia cognitione alcuna, e molto meno dell'vniuersale; percioche sarebbe contrario alla determinatione, che già nè facemmo; mà sia detto à fine di rappresentar meglio il contrasto, che l'incontinente hà in se dell'appetito, con la Ragione; poich'egli è veramente quello, che forma le propositioni à gusto dell'appetito, e muoue ogni sua potenza, come gli piace, e non per contrario.

Se l'Incontinente opera per elettione Cap. VII.

MA contra le cose da noi discorse può nascer dubbio ragioneuole, percioc'hauendo già noi affermato, che l'incontinente opera per affetto, e senza elettione, pare, che se ne possa dubitare, perche s'egli è vero quello, che dice Aristotile nel testo 57. del terzo dell'Anima, che doue si considera, se questo, ò quello si deue fare, quiui è operatione, & officio della Ragione; douremo dire, che l'incontinente, anteponendo le propositioni dilettevoli à quelle dell'honesto, ciò faccia guidato dalla Ragione, e non dalla cupidità. Ne contra questo si può addurre, che non essendo vere, e rette ragioni, non siano ragioni; conciosia cosa che con la vera, e retta ragione conuengono nel genere, come i Suonatori buoni, e i catiui nell'essere Suonatori; altrimente seguirebbe, che le Ragioni fossero sempre della medesima maniera, e ch'in esse non cadesse errore, ò che la maggior parte de gli huomini non hauesse Ragione in se, per non l'hauer retta, e così non fussero ragioneuoli; la qual cosa è falsissima. Se dunque l'incontinente opera con ragione, non pare conueneuole l'affermare, ch'operi per cupidità. Anzi paragonando egli il dilettevole con l'honesto, & anteponendo quello à questo nel suo discorso, non è dubbio, che si consiglia; la onde l'atto, che segue al consiglio, essendo elettione, segue, che l'incontinente operi con elettione. E ch'egli si consigli, da Aristotile è detto apertamente nel cap. settimo del settimo dell'Ethica; affermando, che gl'incontinenti d'Incontinenza inferma si consigliano; e nel cap. decimo, che l'incontinente elegge, e che la sua elettione è buona. Rispondendo dunque à queste dubitationi, diciamo esser vero, che doue si tratta di fare vna cosa più, ch'vn'altra, quiui è atto di Ragione, e perciò la Ragione cade nell'incontinente, mà perch'ella rimane vinta dalla cupidità; il suo atto è chiamato dalla cupidità, e non dalla Ragione. Similmente è vero, che l'elettione dell'incontinente è buona, cioè ch'egli elegge, e vede il meglio delle cose consultate, mà tuttauia perche distratto dall'affetto non è stabile in così fatta elettione, s'appiglia al peggio, e non opera secondo essa. Talche non è sconueneuole, che l'elettione dell'incontinente nel consiglio sia buona, e che l'essecutione da lui venga poi fatta in contrario. E ciò è apertamente detto da Aristotile soggiungendo dopo l'hauere scritto, che l'incontinente hà buona elettione, ch'

egli

egli non stà saldo nelle cose deliberate. Si potrebbe dire oltra di ciò, che'l ricercare, se l'incontinente opera con ragione, & elettione riceue due sentimenti, l'uno se la potenza, ch'vnisce la propositione honesta, e la diletteuole, sia la ragioneuole; e l'altro se'l discorso dell'incontinente sia fondato sopra principij dettati dalla Ragione. E così nel primo sentimēto diciamo quell'atto procedere dalla Ragione, mà non essere propriamente elettione; perche non viene da principij dettati dalla Ragione. E nel secondo sentimento diciamo, che'l discorso non è sopra principij dettati dalla Ragione, mà dal senso. E l'interpretare (com'alcuni grand'huomini hanno fatto,) che l'elettione dell'incontinente s'intenda buona, quand'egli è fuori di passione, è per mio parere assai lontano dal vero. Percioche l'huomo, mentre opera senza passione, e con la scorta della retta Ragione, non è incontinente; Et Aristotile dicendo, che l'elettione dell'incontinente è buona, non la considera fuori di passione, mà come d'incontinente propriamente, & in potere dell'affetto. Dalle cose dunque c'habbiamo discorse, si scopre, che'l continente, e l'incontinente proprij trauagliano intorno alli piaceri del gusto, e del tatto, c'hanno commune col temperante, e con l'intemperante, & in che maniera operino differenti da essi, s'è parimente dimostrato.

De gl'incontinenti improprij Cap. VIII.

IL contrasto poi, c'habbiamo manifestato della Ragione con l'appetito ne gl'incontinenti proprij, è facile da esser conosciuto nel medesimo modo ne gl'incontinenti improprij. Mà doue ne' piaceri del tatto viene opposta dall'incontinente proprio vna propositione diletteuole all'honesta nella materia della robba, ouero de gli Honori, dall'incontinente improprio è opposta alla propositione honesta vn'altra vera d'Honore, ò di ricchezze, la qual non è assolutamente honesta, nè dishonesta; come parlando dell'incontinente proprio habbiamo discorso. Et appresso di Vergilio nel quarto dell'Eneide habbiamo bellissimo esempio dell'incontinēte propriamente detto nella persona di Didone. Percioche sentendosi ella accendere dalla bellezza, e dal valore d'Enea, argomēta prima per l'honesto, che non deue amarlo, nè congiungersi con lui, perche sarebbe atto impudico, e contrario all'amore, che portaua al morto Sicheo già suo Marito. Mà poi essendole in contrario addotto dalla sorella Anna per la parte della cupidità, che deue godere la dolcezza di Venere, e non passare la sua verde età senza frutto, e che l'ombre de' morti non hanno di ciò cura, s'induce all'amore d'Enea. Similmente nel medesimo luogo viene mostrato nella persona dello stesso Enea il continente, che per forza della Ragione supera l'affetto; perche contra la battaglia, che gli faceua Amore, si risolue di lasciar Didone; onde dice.

Enea quantunque pio, quantunque afflitto,
E d'amore infiammato, e di desire
Di consolar la dolorosa Amante,
Nel suo core ostinossi; e fermo, e saldo
D'vbbidire à gli Dei fatto pensiero,
Calossi al mare, &c.

E l'Incontinenza per conto di regnare si può vedere in Cesare giunto al Rubicone; doue da vna parte l'imagine della Patria (come scriue Lucano) cerca di ritenerlo, con proporgli, che'l non vbbidire alle sue leggi era cosa dishonesta, e che'l passar quel confine lo facca ribelle della Patria. E'l desiderio di regnare, e l'ambitione gli oppone dall'altra vna propositione gloriosa, & in apparenza honesta, con dire, che'l Cittadino, il qual hà combattuto per la Patria contra i nemici communi, & hà riportato vittoria, non si può chiamar ribelle; e sopra cotale propositione discorrendo, s'induce à passare il Rubicone, & adoperar contra l'honesto. Da gli esempij addotti di Vergilio, e di Lucano pare, che

si possa

si possa cavare ancora vn'altra sorte di ragione oltra la già raccontata, della quale si serue l'incontinente contra la propositione honesta. Percioche sentendosi Didone punta dall'amore d'Enea, e cominciando il contrasto della Cupidità con la Ragione; E per la parte honesta contra la Cupidità dicendo Didone.

Mà la terra m'ingoi, e'l Ciel mi fulmini,
E nell'abisso mi trabocchi in prima,
Ch'io ti violi mai, pudico amore.
Col mio Sicheo, con chi pria mi giungesti,
Giungermi sempre, e'ntemerato, e puro
Entro al sepolcro suo seco ti serba.

E mostra con tai parole, che non conuenga violar la fede, nè far'ingiura al marito morto. Dall'altra parte le vien risposto da Anna per la Cupidità, cōchiudendo dopo altre ragioni,

Vna gran cura certo
Han di ciò l'ombre, e'l cener de' sepolti;

E così tacitamente nega la propositione honesta proposta da Didone, dicendo esser falso, che possa fare ingiuria al marito. E in Lucano si scorge il medesimo; perche dalla parte della Cupidità di Cesare possiamo dire, che venga negato, che'l passare il Rubicone sia interdetto, e vietato à tutti li Cittadini, e che ciascuno, che lo passa, sia nemico della Patria. E così limita la propositione, e la ristringe à coloro solamente, che non hanno riportata vittoria di publici nemici per mare, e per terra, e sono per offendere la Patria; ma chi era vincitore de' nemici di quella maniera, che voleua il ben publico, non poteua esser chiamato nemico della Patria. E così fatte negationi, e limitationi traggono il fondamento loro sempre da qualche propositione in apparenza honesta, auuenga che con diuerse circostanze possa anco esser diuersa. La onde la negatiua d'Anna, che Didone non possa far'ingiuria à Sicheo, amando Enea, pende dal presupporre, che i morti mariti non sentano male alcuno dell'Amore, che portano le Mogli loro ad altri; la qual cosa in quanto all'honore dei morti, e in rispetto alle loro persone è vera, e si può fare; ma in rispetto alle Mogli, che diuengono impudiche, amando altri dishonestamente, è falsa, e non è da fare. Similmente dalla parte di Cesare era vero, che'l Cittadino vincitore de' nemici della Patria, e ch'era per difenderla, non poteua esser riputato nemico d'essa, considerandolo come tale; mà preso assolutamente, e che contrauenisse alle sue leggi, era falso. E l'occasione poi del poter negare le propositioni honeste, e limitarle viene porta dall'esser elle di materia contingente, e variabile; onde non essendo vere di necessità vniuersalmente, patiscono cotali interpretationi. La onde conchiuderemo, che l'incontinente s'induce ad operare contra la propositione honesta, lasciandola per la dilettevole, che si propone, la qual non è assolutamente honesta, nè dishonesta, ouero con negare, ò limitare la propositione honesta, pigliando in ciò il fondamento d'altra propositione, ch'in apparenza non sia contraria all'honesto.

Qual Incontinenza sia più imperfetta, la concupiscibile, ouer l'irascibile Cap. I X.

HOra venendo l'Incontinenza da gli affetti sregolati, e i principali essendo (come s'è veduto) il concupiscibile, e l'irascibile; non sarà sconueneuole considerare dell'Incontinenze di cotali affetti quale sia più, e quale meno imperfetta dell'altra; per hauer occasione maggiormente di conoscerle, e fuggirle. Essendo dunque quasi tutte le Cupidità contrarie alla Ragione, quella dell'Ira pare frà tutte con Ragione; non già perch'ella faccia quello, che la Ragion commanda assolutamente, mentre non è dalla Virtù informata; mà perche, presupponendo sempre l'offesa, mostra di muouersi sempre con Ragione. Percioche venendole rappresentata l'offesa dal senso, ò dall'Intelletto, sembra quasi che

si che discorrendo douersi combattere, e mouer guerra contra l'offenditore, si sueglia per resistergli, e vendicarsi. Ma perche, come Cauallo troppo animoso al suono della tromba, che lo desta, corre precipitoso contra il nemico, ne aspetta il discorso del Caualiere, e della Ragione, che giudichi, se ciò conuenga, ò nò, e conuenendo, che gli prescriua il come, e'l quando, e che l'indrizzi conforme all'honesto; quindi s'è detto, ch'in qualche parte mostra di gouernarsi con ragione nol facendo in tutto. Ma la Cupidità, quando vien giudicato solamente dal senso, ò dalla Ragione, che l'oggetto, il quale se le presenta, è dilettevole, senz'alcun'ombra di discorso se ci debba eleggere, ò nò, lo brama. Onde l'incontinente nell'Ira, pare, che si muoua vinto dalla Ragione; mà quello della Cupidità opera vinto dal piacere. Talche questo è più imperfetto di quello, & ancora che si potesse dire, che la Cupidità vbbidisse similmente in parte alla Ragione, perche venendole mostrato dal senso, ò dall'Intelletto, che quell'oggetto è dilettevole, argomentasse nella medesima maniera, che si douesse abbracciare; tuttauia l'atto della Ragione non appare così necessariamente, nè distintamente nell'operatione della Cupidità, com'in quella dell'Ira, percioche gli oggetti dilettevoli sono senza fatica di Ragione à prima vista conosciuti amabili, e da seguire; mà quelli dell'Ira, essendo terribili, non mostrano, che l'huomo debba opporsi loro; anzi pare, che naturalmente facciano il contrario, e che si debba fuggire il pericolo per la propria salute. Per la qual cosa l'Ira operando bene, e contrario à quello, che pare inclini la Natura, scopre, che le sia persuaso dalla Ragione, e che la Ragione in essa habbia possanza grandissima. Di più l'Ira come sembra muouersi con più ragione della Cupidità, così anco pare si lasci terminare dalla stessa Ragione, e che più ragioneuolmente finisca. Percioch'essendoci data per ribattere le cose, che ne vogliono offendere, e per vendicarne dell'offesa, tosto ch'à cotal fine dalla Natura propostoci hà sodisfatto, cessa. Mà la Cupidità non s'appaga di sodisfar al bisogno della Natura, mà d'ordinario eccede sempre nel mangiare, nel bere, e negli abbracciamenti. E di qui nasce, ch'è più difficile contrastar con la Cupidità (come da Heraclito fù detto) che con l'Ira. Percioch'essendoci data per abbracciar le cose, ch'alla vita, mà primieramente, fanno di mestiere, ci è più necessaria dell'Ira; onde più malageuolmente può esser da noi frenata, sì che ci astenghiamo da i cibi, dal nudrimento, e dalle cose, à che immediatamente è indirizzata; che non facciamo in contrario dall'esercitar l'Ira; ch'alla conseruatione nostra non è primieramente necessaria. E per la medesima ragione nell'oggetto dell'Ira l'huomo può solamente peccar nel più, & nel manco adirarsi; mà in quello della Cupidità non solo può peccare nel più, & nel meno, pigliando più, e manco cibo di quello, che bisogna, mà in altri infiniti modi, da i quali dipendono l'intemperanze particolari, come habbiamo discorso. Così l'Ira pare anco spesso volte hereditaria, ond'hà del natural molto più della Cupidità; perche le particolari Cupidità da heredità non nascono, e non sono necessarie, mà vengono da proprio appetito; e gli errori di quella sono perciò più scusabili di questi. L'Ira similmente è affetto più generoso dell'altro; percioch'opra alla scoperta, e la Cupidità celatamente, e con inganno; onde con molta ragione fù detto.

Celatamente Amor l'arco riprese,
Com'huom, ch'à nuocer luogo, e tempo aspetta.

La onde essendo più brutta, e più biasimeuole quella Incontinenza, ch'è più ingiusta, si dourà conchiudere, che quella della Cupidità, seruendosi della frode, sia molto peggiore di quella dell'Ira; & in rispetto d'essa non solo potrà esser detta Incontinenza assoluta, mà Vitio. Parimente l'Ira opera con dolore, e la Cupidità con piacere; per la qual cosa se quelli eccessi, che con piacere si fanno, vengono più del volontario di quelli, che con dolore vengono prodotti, è chiaro, ch'i mancamenti, i quali nascono dalla Cupidità, sono più volontarij di quelli dell'Ira. E conciosiache dobbiamo sdegnarci più contra i falli volontarij, che contra gl'inuolontarij, e quelli siano più ingiusti, che meritano maggiore indignatione; seguita, che l'Incontinenza della Cupidità sarà peggiore di quella dell'Ira.

E se vorremo considerare, che l'oggetto, contra il quale opra l'Ira, essendo molesto, ci è nemico, e distruttore dell'esser nostro, è quello della Cupidità, per esser dilettevole, ci è amico; comprenderemo, che la Natura hà con gran prouidenza ordinato, che l'Ira si muoua ad operate con alcun'ombra di Ragione più, che non fa la Cupidità. Percioche se come la Cupidità per la sola inclinatione, ò vista del senso, ò dell'Intelletto, che conosce l'oggetto dilettevole, si muoue per ottenerlo; così l'Ira, per veder semplicemente vn'oggetto esser dannoso, si mouesse à perseguitarlo, senza distinguere, s'à noi può essere assolutamente nociuo, senza dubbio alcuno ci porrebbe in continui pericoli, e sarebbe cagione di farne di leggiero perdere la vita, per la cui conseruatione ci è data; cosa, che nel seguire gli oggetti della Cupidità, per esser dilettevoli, non può di leggiero auuenire, essendo in quanto tali, simili all'esser nostro, & atti à conseruarlo, e non potendo apportarsi la subita morte, come gli oggetti terribili. Per la qual cosa all'Irà è più di mestiero della Ragione nel suo operare, che alla Cupidità; e perciò maggiormente anco l'Ira vbbidisce alla Ragione, non si mouendo se non per l'offesa precedente, ouer instante, e possiamo dire per necessità. Mà è poi data alla Cupidità cotanta intensione intorno à gli oggetti dilettevoli, che ne sono necessarij, & è permesso dalla Natura, ch'in ciò adoperi lusinghe, e quasi inganni, per tirarci à seguitarli. Percioche conseruandosi la nostra vita nell'abbracciar le cose dilettevoli, conueniua per assicurarne, che cotale appetito per natura fosse intensissimo, come quello, ch'era destinato immediatamente al mantenimento dell'Indiuiduo, e della spetie. Posciache se fosse stato rimesso, sarebbe in quest'opere marauigliose della Natura auuenuto quello, che nelle cose de gli artefici negligenti succede, i quali non ponendo tutto lo studio loro in esse, le fanno diminute, & imperfette. Sarebbono dico state difettose di questa maniera l'opere della Natura; poiche la rimessa Cupidità del nutrirsi, e del generare n'haurebbe fatto trascurati nella propria conseruatione, e nella propagatione della prole contra l'intentione della stessa Natura; onde più di leggiero ci saremmo distrutti.

Della Virtù Heroica. Cap. X.

Discorriamo hora della Virtù Heroica; e benche sia stato tacitamente presupposto da noi, ch'ella sia Virtù Morale, sarà tuttauia conueneuole per hauerne compiuta, e vera chiarezza, che ricerchiamo ciò con maggior diligenza, e leuiamo alcune difficoltà, ch'intorno ad essa potrebbono nascere. Che non sia dunque Virtù Morale, pare primieramente, che si possa prouare dal vedere, che gli Heroi, à i quali era attribuita cotal Virtù, erano stimati maggiori de gli huomini, e come à Semidei, veniuano loro dedicati Tempij, e fatti Sacrificij nella maniera, ch'afferma frà gli altri Aristotile nel cap. 12. del 7. della Politica. E nel capitolo primo del settimo dell'Ethica dice parimente, che la Virtù Heroica è sopra di noi, & è diuina; e nel cap. decimo del terzo libro della Politica parlando di coloro, i quali hanno da reggere, scriue, che quando fossero tanto differenti da gli altri, quanto sono gli Dei, e gli Heroi da gli huomini, sarebbe meglio, che cõmandassero sempre. Per la qual cosa dicendo Aristotile, che gli Heroi sono sopra lo stato humano, e che la Virtù loro è diuina, non è ragioneuole, che sia chiamata Morale. Aggiungo se la Virtù Heroica fosse Morale, di necessità trauagliarebbe intorno à gli affetti, & all'attioni humane, per regolarle, essendosi già veduto, che tale è la propria materia di così fatte Virtù. E perche gli affetti, e l'attioni vengono moderate, e ridotte à mediocrità dalle Virtù, delle quali habbiamo discorso, la Virtù Heroica sarà souerchia, ouero si trouerranno altri affetti, & altre attioni oltra quelle, delle quali fin qui habbiamo trattato, cosa sconueneuole, & impossibile. Oltre di ciò se la Virtù Heroica fosse Morale, risederebbe come l'altre frà due estremi; mà ciò non si scorge, percioche pare, che non se l'opponga altro, che la Ferità. Così fatte oppositioni dunque potrebbono far credere, che la Virtù Heroi-

ca non fosse Morale, mà all'incontro venendo à considerarle più maturamente, saranno con ageuolezza da noi rimosse; e la verità si scoprirà, confermando maggiormente quello, c'habbiamo già detto; e comprenderemo insieme le sue conditioni. S'in quel soggetto dunque, nel quale è vn contrario, cade anco di necessità l'altro; non si potra negare, che ritrouandosi il Vitio ferino nell'huomo, ch'in esso similmente non risieda la Virtù Heroica suo contrario. E l'allegare, ch'Aristotile afferma, che gli Heroi hauessero Tempij, e Sacrificij, e che fossero differenti da gli altri huomini, e sopra lo stato humano, e che la Virtù loro fosse diuina, non dimostra, che fossero Dei, nè ch'esso gli stimasse tali; mà così parlò seguendo l'opinione del volgo, come si comprende chiaramente nello stesso primo capitolo del settimo dell'Ethica, parlando egli conditionatamente con dire. Se dunque (come dicono) per l'eccellenza della Virtù gli huomini diuengono Dei, cotale habito sarà quello, ch'è opposto alla Ferità. E rispondendo ad vna tacita obiettione, perc'habbia detto, se gli huomini si fanno Dei (come dicono) e non habbia ciò affermato risolutamente, soggiunge. Perche si come nella Fiera non si scorge nè Virtù, nè Vitio, così anco auuiene in Dio, quasi che voglia dire, hò detto, se si fanno (come dicono) perche cotal opinione, che de gli huomini si facciano Dei, non è mia, ma del Volgo, & è falsa; perch'in Dio non cade nè Virtù, nè Vitio. E così conchiude nel medesimo luogo, che l'habito Heroico non è diuino; e soggiunge, perche di rado gli huomini ne sono adornati, di quì auuiene, che come cosa marauigliosa deue anco colui esser chiamato diuino, nel quale lo ritrouiamo; mà è bene tal habito più eccellente della Virtù, cioè ordinaria, si come il suo opposto è peggiore del Vitio ordinario. Onde la Virtù Heroica si potrà diffinire con dire, ch'è vn'habito in quella eccellenza straordinaria, alla quale può peruenire la conditione humana, riposto nel mezo frà due estremi l'vno de' quali eccede, e l'altro manca fuori dell'ordinario de' Vitij humani, cioè che sono con maggior' imperfettione di quella, di che la Natura humana sia per ordinario capace; Onde sono anco detti Vitij ferini. Talche l'huomo, il quale della Virtù Heroica è possessore, fà in ogni genere attione di suprema eccellenza sopra l'ordinario de gli altri Virtuosi Morali, & à che la conditione humana soglia condurre. La onde non essendo la Virtù Heroica differente dall'altre Morali, se non per operare con maggior' eccellenza, e ciò potendo succedere in tutte le Virtù, sopra tutte anco si potrà estendere l'habito Heroico. E coloro, che lo possedono, à ragione sono chiamati Heroi, cioè amatori della Virtù; percioch'esercitandola con maggior eminenza de gli altri, pare anco, che più de gli altri l'amino, e sia loro propria. E di qui si vede, ch'ella non apporta l'estirpatione de gli affetti, perche non sarebbe Virtù Morale, concorrendo essi, come s'è mostrato, alle virtuose operationi; e non è insieme diuina, come alcuni Dottori de' tempi nostri hanno lasciato scritto; e non è souerchia, esercitandola noi con maggior'eccellenza dell'ordinarie Virtù Morali. E si come il mezo di ciascuna Virtù esercitata in suprema eccellenza è mezo d'essa, nella medesima maniera gli estremi di quelle, esercitate con imperfettione, e malitia peggiore dell'ordinaria, scascano sotto la Ferità, e sono estremi della medesima Virtù, come habbiamo detto, & appresso più à pieno scopriremo. E in questa maniera verranno sciolte le difficoltà proposte, e dalle medesime ragioni si comprenderà la simiglianza, e insieme la differenza, ch'è frà la Magnanimità, e la Virtù Heroica. Percioche sono simili, in quanto hanno commune la materia di tutte le Virtù, e intorno ad esse operano con grandissima eccellenza; sono poi differenti, perche la Magnanimità ne' suoi atti non eccede l'opere segnalate, che sogliono fare d'ordinario, se bene straordinariamente (per dir così) gli huomini Virtuosi; mà la Virtù Heroica trapassandoli di gran lunga, arriua à quel supremo grado d'eminenza, à che possa peruenire nella vita attiua la perfettione humana. Talche possiamo dire, che la Virtù Heroica ritenga con la Magnanimità la stessa proportione di grandezza, e di sommo splendore in ogni genere, e così l'ecceda, come la medesima Magnanimità fuori dell'ordinario sopra tutte le Virtù s'innalza. Mà contra quello, c'habbiamo

conchiuso pare, che nasca difficoltà non picciola; percioche se la Virtù è indiuisibile, come fù già discorso, sarà malageuole mostrare la differenza dell'altre Virtù Morali con l'Heroica. Perch'essendo perfette, con egual eccellenza ancora si douranno essercitate, e così tutte saranno Heroiche; e non succedendo ciò, non saranno d'egual perfettione, e la Virtù non sarà indiuisibile, mà riceuerà il più, e'l meno contra quello, c'habbiamo prouato. A questo dunque si può rispondere, che se ben la Virtù è di sua natura indiuisibile, e tutte le Virtù sono perfette, cioè rendono perfetto ciascuno Virtuoso intieramente d'egual potenza, e capacità in quanto all'habito; non segue, che tutti i Virtuosi l'esercitino con egual' eccellenza. Percioche occorrendo à cotali operationi l'occasioni, e gl'instrumenti, tutti non possono nella medesima maniera possederli, nè operare per conseguente con la stessa eccellenza, come già si disse. Non è dunque inconueniente, ch' vn Virtuoso possa vsare le Virtù più perfettamente dell'altre per rispetto de gl'instrumenti, e dell'occasioni migliori, e per conseguente non si può dire, che tutte le Virtù siano Heroiche, mà quelle, che sopra l'ordinario vengono elercitate con maggior esattezza, e con più grande splendore.

Di quello, che si ricerchi all'operare heroicamente. *Cap. XI.*

E Per vedere più minutamente quello, che si ricerchi all'operare heroicamente, dico, s'in ciascun attione si considera (come fù già risoluto) l'agente, il fine, per cui egli opera, la materia, intorno alla quale opera, il modo, col qual'opera, l'occasione, e gl'instrumenti, nella quale, e co i quali opera, potendo in ciascun'attione concorrere vna delle sudette conditioni, ò tutte, ouero parte in straordinaria eccellenza; la Virtù Heroica, superando le Morali per l'eminenza sua, conuerrà, c'habbia anco tutte le circostanze, e conditioni di straordinaria perfettione, e splendore; perche se ne mancasse in tutto, ò in parte, non rilucerebbe à merauiglia, come ricerca la sua sómma bellezza. Se dunque l'ottime, e perfettissime attioni sono prodotte da ottimo, e perfettissimo habito, e questo richiede l'ottima, e perfettissima potenza, e la disciplina, e l'essercitatione nel medesimo modo; è manifesto, che l'huomo, per fare attioni Heroiche, ricerca potenza naturale di straordinaria bontà, e insieme la disciplina, e l'essercitatione in quella suprema, e straordinaria finezza, alla quale la conditione humana possa peruenire. Posciache da potenza, e da facoltà ordinaria non possono nascere per se attioni d'eccellenza straordinaria. E considerando Hercole, e l'attioni sue, che da' Greci fù celebrato per sommo Heroe, scorgeremo cotali cose, e si confermerà maggiormente la nostra opinione. In Hercole dunque furono i beni interni sopra l'ordinaria conditione humana; percioch'era di grandezza fuori dell'vso commune nella maniera, che comprese Pitagora dalla misura del suo piede, e la robustezza sua superaua quella delle ferocissime Fiere. E lasciando così fatte doti, come non essentiali dell'Heroe, e venendo à i beni dell'animo, ne' quali consiste la Virtù sua, erano in esso cotanto singolari, che gli Argonauti, vedendolo oscurare il nome loro, non lo volsero per compagno nella speditione del Vello d'Oro. E nelle sue imprese concorsero con la persona l'altre circostanze in suprema eccellenza. E così li fini delle sue attioni furono il beneficio publico, e non d'vna sola natione, mà di molte, di quanti paesi egli potè girare, e contra soggetti altrettanto terribili, quanto dannosi al genere humano, e con maniera merauigliosa; poiche solo, & alla scoperta senz'aiuto di compagni, ò vantaggio d'insidie l'hebbe ad vltimare, e con instrumenti insoliti, e in tempi, & occasioni, che non appariua speranza alle genti di liberarsi da quelle tante sciagure. Per la qual cosa si comprende, che la Virtù Heroica non consiste nel solo ardentissimo amore dell'honesto; perch'i Virtuosi hauendolo per loro oggetto, & amandolo sopr'ogni cosa, sarebbono tutti Heroi. E quando anco hauessero in ciò potenza straordinaria, tuttauia cotal'amore non basterebbe; posciache volendo ridurre la loro potenza all'atto, se le ricercherebbono le conditioni stra-

ni straordinarie, che si sono dette. Si conosce ancora, che Virtù Heroica non può esser chiamata, se non molto impropriamente, quella di colui, che supera l'abomineuoli passioni, alle quali è naturalmente disposto. Percioche quando il principio, e la potenza naturale non sia affatto corrotta, e sia capace di Ragione, con la Virtù ordinaria si possono, e debbono vincere le peruerse inclinationi naturali. E così non siamo Heroi per vincere semplicemente li nostri affetti, quantunque contrarijssimi alla Ragione, mà siamo semplicemente Virtuosi; la qual cosa non apporta suprema eccellenza, e straordinario splendore nell'operante, come ricerca la Virtù Heroica intenta principalmente al beneficio d'altri, e specialmente del publico. E insieme si vede, che la medesima Virtù Heroica non è propriamente, secondo Aristotile, in soggetto differente della Morale; poiche risiede nell'appetito sensitiuo moderato dalla retta Ragione, come l'altre Virtù Morali; e la differenza sua consiste (come s'è gia detto) in esserui con eccellenza sopra la conditione ordinaria de gli huomini Virtuosi, e in quel grado, a che possa peruenire la conditione humana. Ho detto ordinaria, perche se fosse assolutamente (come pare, ch'alcuni intendano) sopra la conditione humana, nõ sarebbe Morale, nè humana, mà diuina. La onde il fine dell'Heroe è l'istesso, ch'è quello di tutti li Virtuosi, cioè la Felicità, e l'eminẽza sua è in acquistarla in quella sõma perfettione, à che possa peruenire humanamẽte la Virtù Morale, come habbiamo veduto in Hercole, che non si propose il suo beneficio solo, mà quello d'altri, e non d'vna sola Città, ò d'vna natione, mà di quante la Virtù sua era bastante à beneficare. E che le genti nella Virtù Heroica hauessero riguardo alla straordinaria beneficenza, & al giouamento commune, si può confermare per quello, che ne' popoli gentili succedea; poiche s'induceuano à far Sacrificij, e drizzar Tempij à coloro, da i quali haueano ritratto segnalati beneficij, per il ben publico. E i Greci quindi diceano, che l'arti, per esser grandemente gioueuoli al genere humano, erano venute da' Dei, ò da' prossimi loro, come afferma Galeno nell'introduttione. Et Aristotile nel capitolo 10. del terzo della Politica, descriuendo la quarta spetie del Regno, dice, ch'era spontanea di quella sorte, ch'era a' tempi de gli Heroi, à i quali fù da' popoli dato il Regno per li riceuuti beneficij, ò per arti, ò per guerre, ò per hauergli adunati insieme, ò per hauer'acquistata vna regione. E nel problema 49. della diuisione 19. afferma, ch'appresso à gli antichi i soli Capitani erano Heroi. E l'istesso viene scritto da Cicerone nel secondo libro della natura de gli Dei, dicendo in sostanza, che'l costume vniuersale de gli huomini era d'inalzar al Cielo con la fama, e cõla volontà coloro, c'hauessero fatto beneficij segnalati; e di qui era venuto Hercole, Castore, Polluce, Esculapio, e Romolo. L'eminenza dunque del fine dell'Heroe viene riposta nella straordinaria beneficenza verso il ben commune. E perche l'attioni dell'Heroe possono esser di sorti diuerse, & altre faticose, e malageuoli, le quali per esser ripiene d'accidenti graui, e di sciagure grandissime, possono fare la nostra Costanza sopra l'ordinario segnalata, & illustre; & altre possono accascare di contraria sorte con prosperi, e lieti successi, che la rendono in somma dilletteuole, e desiderabile; è da considerare, in quali risplenda maggiormente la Virtù dell'Heroe, e quali siano sue proprie. E veramente se quell'attioni sono più dell'altre riguardeuoli, e maggiormente degne, che sono più malageuoli, egli è forse da dire, che quelle, nelle quali si sostengono le straordinarie sfeuenture, auanzino di gran lunga l'altre di bellezza, e di perfettione. E massime poiche nella prospera fortuna è facile à ciascuno, come in sicura bonaccia, reggersi, mà ne i casi auuersi è faticoso, e duro, & à pochi è concesso; onde chi si regge ne' cattiui accidenti, molto meglio lo fà ne' lieti, mà non per contrario. E tanto sopra ciò basti hauer dubitato. E venendo à dimostrare la verità, diciamo, che la Virtù, essendo principalmente potenza attiua, manifesta primieramente operando il suo valore; e però habbiamo detto, che l'Heroe considera la Felicità in quella maggior' eminenza, à che possa peruenire la straordinaria Virtù humana, operando con straordinaria beneficenza. Onde mentre viene oppressa da sinistri, e graui accidenti, non può operare conforme alla natura sua, e ben-

che

che sopporti conforme all'honesto cotali calamità, non l'è tuttauia conseguente quello splendore, ch'accompagna le sue proprie operationi; posciache cotale resistenza, e Costanza non è attione, ma passione del Virtuoso. E così fù già conchiuso, che la Costanza non era habito Virtuoso perfettamente, mà semihabito di Virtù, per cui si resiste solamente à i dispiaceri del tatto. E se vogliamo, che nel patire di così fatta maniera risplenda anco la Virtù, sarà secondariamente. Per la qual cosa, quei Poeti, che secondo Aristide nell'oratione à i Rodiotti, scrissero la Virtù Heroica esser mista d'accidenti buoni, e catiui, seguitono la falsa opinione, ammettendo, che gli accidenti infelici non potessero oscurare, opprimere, & impedire l'operationi della segnalata beneficenza propria dell'Heroe. La onde Lodouico Rè di Francia detto il Santo, sopportò bene con animo inuitto l'esser prigione de' Sarracini; ma la Costanza sua non fù però atto tanto proprio dell'Heroe, quanto quello di Carlo Magno, quando liberando la Sede Apostolica dalle persecutioni de' Longobardi, prese il Rè, e'l Regno loro. Talche si vede insieme, che la maggior difficoltà non argomenta sempre maggior bellezza, e perfettione ne' nostri atti, se bene à gli atti più belli, e più perfetti del medesimo genere è conseguente difficoltà maggiore. E che l'huomo, il quale nell'auuersità sà reggersi, sappia anco ciò fare nelle prosperità; ma non per contrario, dico, che per ordinario può esser vero, non parlando de' Virtuosi; ma presupponendo hora, che gli huomini siano egualmente Virtuosi, seguita, che la stessa retta Ragione, che darà regola nelle cose prospere al Virtuoso, non lo facendo insolente, nè insopportabile, lo renderà parimente costante nell'auuerse. Conchiudiamo dunque, se le Virtù Morali sopra l'ordinario sono l'Heroiche, si ricercherà all'Heroe vsare la Virtù, non solo per la semplice sua perfettione, mà anco à beneficio commune con istraordinaria eccellenza, e con prosperi, & ammirabili successi. Et auuenga che la medesima Virtù Heroica si possa scorgere in tutte l'attioni; nondimeno douend'ella faticare principalmente intorno alle più singolari, e più belle della vita ciuile, per apparire in esse maggiormente la straordinaria bellezza, si ricercherà primieramente all'Heroe vsare con insolito valore gli atti più segnalati di quelle Virtù, ch'apportano sommo beneficio al viuer commune. E conciosiache la Giustitia, e la Fortezza frà tutte le Morali conseruino il commercio, elle saranno proprie dell'Heroe, mentre s'eserciteranno in così fatta maniera. Percioche la Giustitia di sua natura è grandemente benefica essendo bene d'altri, come habbiamo veduto, e dãdo à ciascuno quello, che se gli cõuiene, e cagionandogli scambieuoli vfficij, mantiene il viuer Ciuile in honesta egualità, e lõtano dall'ingiuria. La Fortezza poi è grandemente gioueuole alle Republiche, e da esse è sopra modo desiderata per la necessità del difendersi dalla violenza altrui, e di soggiogare col mezo d'essa i catiui, come mostra Aristotile nel problema quinto della diuisione vigesima settima. E perche di rado auuiene per l'imperfettione humana, che le Virtù ordinarie si veggano ne gli huomini; pare marauiglia poi, che l'Heroiche si possano in alcuno ritrouare. E tanto importaua la riputatione del giouamento commune appresso à i Gentili, che per vn segnalato beneficio riceuuto à vtilità publica, s'induceano à stimar Heroe il lor benefattore, & à dirizzargli Altari, e Tempij, non mirando poi, s'egli fosse veramente degno di cotal nome. Percioche douendo egli essere adornato di Virtù sopra l'ordinario, non può ammettere Vitio alcuno, non l'ammettendo manco la Virtù ordinaria; poiche la persona, che ne possiede vna perfetta, di necessità le possiede tutte, & è di bontà compita. E di quì (come vedremo) si potrebbe cauare, ch'Achille, bench'vccidesse Hettore terrore de' Greci, e campione de' Troiani, e con la sola sua voce mettesse in fuga i nemici; nondimeno per essere stato implacabile, & incontinente nell'ira, e nell'amore di Briseide, non meritaua per la verità nome d'Heroe; nè manco compitamente lo meritauano Teseo, e Romolo per li graui eccessi loro, come da Plutarco è auuertito nel paragonarli insieme. E come l'insolita beneficenza fà la Virtù Heroica spetialmente sopra la Virtù Morale ordinaria eminentissima; così la stessa beneficenza può manifestare, chi frà gli Heroi sia di merito maggiore, e chi di minore.

Onde si potrebbe dire, che Teseo, con l'hauere radunati gli Athenicsi, che viueuano sparsi, e daro loro forma di Città, e di gouerno Ciuile, hauesse per la verita fatto operatione Heroica, ma con tutto ciò, che fosse stimato inferiore à Romolo; percioche doue Teseo, hauendo il suo popolo sparso, non hebbe maggior trauaglio, che di ridurlo insieme; Romolo mancandogli la materia della Città, col suo valore la ritrouò, raccogliendo vn nuouo popolo. Onde ne formò Republica con disciplina tale, ch'esercitata da' posteri suoi diuenne la più potente, e più gloriosa, che sia stata gia mai. E di qui possiamo venire insieme in chiaro, che'l vero, e perfetto Heroe possedendo, & vsando le Virtù con suprema eccellenza, e con prosperi successi sopra l'ordinario della Virtù humana attiua, che l'ottima operatione sua è maggiore della Felicità ordinaria, & è meriteuole di nome più degno di Felice semplicemente, e così meritera d'esser chiamato Felice Heroe, e la sua Felicità potrà esser detta Felicità Heroica. Ne gia si dourà di qui conchiudere, che le Virtù speculatiue siano men degne delle Morali, percioch' in quelle non si può trouar la Virtù Heroica, non hauendo contraria la Ferita. Percioche se le speculatiue si possono esercitare ancora sopra l'ordinario dell'vso humano; quando il contemplatiuo sarà giunto à questo esquisito modo di contemplatione, diremo parimente, ch' egli haurà quella Virtù nelle contemplatiue, che corrisponde nelle Morali alla Virtù Heroica; e potremo per hora chiamarla Heroica contemplatione; e la Felicità, che nascerà quindi, potrà parimente esser detta Felicità contemplatiua Heroica, ouero Sapienza Heroica, ò in qualche altra maniera, che meglio rappresenti la sua perfettione sopra l'ordinaria Felicità contemplatiua, che cade ne i Filosofanti, e ne i Sapienti. E se frà gli Heroi hanno da essere annouerati gl'inuentori, ouero gl'illustratori delle gioueuolissime, e bellissime arti, ò, che secondo esse hanno con somma perfettione operato; Hippocrate, come Padre della Medicina, frà essi meriterà luogo principale, e similmente Demostene, Cicerone, Homero, e Virgilio, per essere stati singolari, & ammirabili ne' nobilissimi Studi loro. E se nel medesimo numero deuono esser collocati massimamente coloro, che per quantità, e qualità d'opere immortali, hanno porto giouamento incomparabile al genere humano; à gran ragione Aristotile sarà di nome Heroico dignissimo, hauendo con chiara, e marauigliosa dottrina scoperti al Mondo i pretiosi tesori delle più belle Scienze, e Facoltà, di che l'Intelletto humano ornandosi, può nobilitarsi, e rendersi perfetto, hauendoci per conseguente mostrata la strada per diuenire similmente Heroi. E con esso per testimonio del medesimo Aristotile dourà esser riposto Platone ancora, hauendogli dirizzato altari dopo la sua morte.

De gli estremi della Virtù Heroica Cap. XIX.

Hora essendosi fatto chiaro, che la Virtù Heroica è Morale, e che con maggior eccellenza della Virtù ordinaria esercita le sue operationi; & essendosi chiarito insieme, in che consiste cotal' eccellenza, rimane che venghiamo à parlare più particolarmente de' suoi estremi. Dico dunque, che come la Virtù Heroica supera l'eccellenza della Virtù ordinaria, così il Vitio Ferino, che le viene opposto, è di maggior imperfettione, e malitia dell'ordinaria, che suol cadere ne gli huomini. E la materia, intorno alla quale trauaglia, è i piaceri non naturali assolutamente alla spetie humana, poiche gli atti intorno ad essi cagionano habiti loro conformi. E piaceri di così fatta sorte sono, come il dilettarsi di mangiar carboni, e terra, ò carne humana, ouero cotal Vitio è intorno alli piaceri naturali, e communi attiue le Virtù, e Vitij ordinarij, mà peggio vsati del consueto, per l'eccesso, ò per lo difetto; come dire il piacere del mangiare, e del bere è naturale, mà chi eccedendo in ciò l'ordinaria imperfettione dell'intemperante, vorrà sempre mangiare, e bere, con non pensar mai ad altro, caderà nel Vitio d'Intemperanza Ferina; come ancora chi d'ogni ombra, & d'ogni piccolo moto spauentandosi, vscirà de' termini della timidi-

tà ordi-

ta' ordinaria, incorrerà nel timor Ferino. E per venire più al particolare dell'acquisto di coral'habito, nascendo egli dal dilettarsi de i piaceri non naturali, ouero dalli naturali non naturalmente, deriua da consuetudine, come la crudeltà ne' Tiranni gia di Sicilia, ouero nasce da difetto di Natura, e dal nascimento, come ne i Canibali il mangiare carne humana; ò viene da infermità, come ne i Frenetici, e in coloro, c'hanno gli humori malenconici. E benche tutti siano vniuersalmente contrarij alla Virtù Heroica in quanto oprano peggio assai de' Vitij ordinarij; tuttauia se quel Vitio deue essere stimato propriamente contrario alla Virtù, che nasce da elettione, più di quello, che viene per difetto di Natura, ò d'infermità, poiche quello è al tutto biasimeuole, e questi sono degni di compassione, e non di biasimo; non è dubbio, che'l Vitio Ferino acquistato per consuetudine, e di propria elettione sarà contrario propriamente alla Virtù Heroica più de gli altri, e dourà esser chiamato assolutamente Vitio Ferino, e quelli Vitij Ferini con aggiunta d'infermità, ò per difetto di Natura conforme al principio loro. E perche non è in potere de gli huomini pigliare, ò lasciare i Vitij, che per difetto naturale, ò per sciagura d'infermità vengono prodotti; per essi per conseguente non si possono trouare incontinenti, dandosi l'Incontinenza, doue l'appetito contrastando con la retta Ragione, può vincerla, & è in nostro potere, mà non doue il difetto nasce da infermità, ouero dalla Natura. Percioche siamo costretti ad operar sempre con habito così fatto, e non siamo capaci del semihabito, nè d'essere in ciò continenti, ouero incontinenti come si vede nelle Donne, le quali perche dalla Natura sono prodotte ad essere patienti, e non agenti nella generatione, non possono in ciò operare diuersamente, nè esser per cotal patimento chiamate continenti, ouero incontinenti, non escludendo poi, ch'esse, come gli huomini, per tutti gli altri rispetti, e in quello anche del patire non possano eccedere, & essere incontinenti. E ciò sia detto à fine di chiarire, ch'Aristotile nel cap. quinto del settimo dell'Ethica non è stato di parere, com'alcuni hanno interpretato, che le Donne non possano essere continenti, nè incontinenti assolutamente, volendo egli mostrar solo, che l'habito naturale dell'esser patienti, per venire da Natura, fà, ch'in simil patimento non posson essere continenti, nè incontinenti; poiche per necessità naturale non è loro concesso operar' in altra maniera; non togliendo però, che nel medesimo patimento, eccedendo, non possano (come s'è detto) essere incontinenti. Mà ritornando al proposito dico, che non solo non si può dare Continenza, nè incontinenza nei Vitij Ferini, che da Natura, ò da infermità sono cagionati, mà nè anco in quelli, che vengono per consuetudine, perciò c'hanno parimente corrotto il principio della Ragione in modo, ch'essendo coral Vitio fuori de' confini dell'Intemperanza humana, il semiuitio humano nella materia sua non può cadere. E se pur' auuenisse, che la Strega s'astenesse dalla fiera voglia di succhiare il sangue del bambino, ò per contrario dopo poco contrasto della Ragione non se n'astenesse; non sarebbe tuttauia da dire continente, ò incontinente assolutamente, mà continente, & incontinente Ferina; poiche qui non è atto alcuno di Ragione humana, come si ricerca nella battaglia de' continenti, & incontinenti veri; la onde cotale Continenza, & Incontinenza dourebbe esser chiamata con aggiunta di Ferina. E sarebbono Continenze, & Incontinenze per simiglianza, ò per traslatione, e non perche fossero veramente tali; hauendo le vere solamente, e propriamente luogo ne i piaceri naturali, & humani, intorno à i quali fatica il temperante, e l'intemperante, e nel medesimo modo, cioè secondo l'ordinaria bontà, ò malitia humana non ridotta ancora all'ordinaria Virtù, ouero all'ordinario Vitio humano. E perche'l Vitio Ferino è così detto, per esser simile alla Ferità delle bestie, consideriamo hora, in che sia differente il Vitio assoluto, nel quale cade l'huomo ordinariamente, dalla Ferità, ch'è propria della bestia. La Ferità dunque è più horribile, mà men dannosa del Vitio, perc'hauendo vn moto solo dalla Natura, come à dire il Toro di ferire con le corna, e'l Leone con l'vnghie, ciò fanno con tant'impeto, e senza riguardo alcuno della propria salute, ch'incontrandoli all'improuiso, è malageuole il difendersi dalla

furia loro; ma' hauendo tempo di ripararsi da impeto così fatto, l'huomo rimane ageuolmente sicuro, e da cotali Ferità può non rimanere offeso. Ma' il Vitio non priuando la persona del discorso, ma' preuertendoglielo solamente, non le dà quel furore, che la rende horribile, e insieme precipitosa; ma' la dispone, e fa' maggiormente possente ad essercitare la sua malitia; onde con quei modi, co' quali il discorso humano lontano dalla retta Ragione può ordire insidie (che sono infiniti) il Vitioso è del continuo pronto a' machinar'inganni, e sceleraggini. Talche la Ferità essendo più terribile del Vitio, è peggiore d'esso; e per essere men dannosa, è men cattiua, similmente la Ferità essendo priua del discorso, è più lontana dall'humanita', e dalla Virtù, che non è il Vitio; ma' non potendo errare per elettione, mancando del discorso, & del consiglio, è manco rea. In somma la Ferità in rispetto del Vitio è come la cosa inanimata in paragone dell'animata; perche l'inanimata (come veggiamo nella pietra, e nel fuoco) in vn sol modo può offendere; ch'è con l'impeto furioso delle naturali inclinationi; ma' l'animata in mille maniere. E possiamo anco dire, che la Ferità sia come l'Ingiustitia, e'l Vitio come l'ingiusto, e che secondo i diuersi riguardi hora quella sia peggiore di questa, & hora questa sia peggiore di quella. Perche sì come da vna parte l'Ingiustitia considerata come forma dell'ingiusto, essendo cagione della sua malitia, è peggiore di lui; così volendo ridurre il Vitio sotto la maggior irrationalità (per dir così) che si possa ritrouare, sarà sotto la Ferità; onde diremo, che la Ferità sarà più cattiua del Vitio; perche'l Vitio tanto sarà maggiore, quanto le sarà più vicino. Dall'altra parte considerando l'Ingiustitia come in astratto, mancando ella d'elettione, e d'operare, è men cattiua dell'ingiusto, il quale ha in se stesso il moto, & è operante. E nella medesima maniera considerata la Ferità, ch'è col semplice moto della Natura, e senza elettione, viene ad essere men maluagia del Vitio, ch'è con elettione, e in molte maniere opera male. Se dunque tal'è la Ferità della bestia, e'l Vitio assoluto; possiamo dire, che l'huomo, il quale per mancamento di Natura, ò d'infermità cade in Vitio Ferino, è più spauenteuole, ma' meno dannoso, mentre viene in furore, di colui, che possiede il Vitio humano assoluto. Ma' chi ha' poi il Vitio Ferino assoluto, cioè per mal costume, e per consuetudine, questi non solo è molto più dannoso de gli altri huomini Fieri, ma' di gran lunga supera il Vitio humano assoluto, essercitando la sua Ferità con elettione fuori di tutti i termini della malitia humana. Percioche sì come nell'Heroe si veggono (nella maniera, che s'è discorso) trè gradi di perfettione, così nell'huomo di questa sorte Ferino sono trè gradi di Vitij opposti a' quelli delle Virtù Heroiche. E come all'Heroe si richiede prima la Virtù semplicemente per sua propria perfettione, perche se non possedesse la Virtù semplicemente, molto meno la possederebbe in eminenza, come se gli conuiene; e di poi gli è di bisogno essercitare la medesima Virtù spetialmente in beneficio altrui con Giustitia, e beneficenza vniuersale; e finalmente gli è necessario vsarla in eccellenza suprema: nella medesima guisa l'huomo ferino possiede primieramente il Vitio assoluto, che fa' la persona a' se stessa pessima, mettendole (come dice Aristotile nel capitolo 4. del nono dell'Etica) l'Anima in seditione. E poi cotal Vitio vien'essercitato dall'huomo con Ingiustitia vniuersale in danno commune, & vltimamente con malitia molto maggiore dell'ordinaria humana, onde si può dire, che la Ragione peruertita fuori del consueto della malitia humana produca mostri molto più pestiferi di quelli, che soglia la Natura, mentre per mancamento della materia, ò per altra cagione vien'impedita, e distolta dall'intento suo. E così veggiamo, che la crudeltà di Falari, di Mezentio, di Nerone, d'Ezzellino da Romano, e d'altri simiglianti trapassò di gran lunga la rabbia di qualunque Fiera maligna, e furono sopra tutti gli scelerati dell'età loro dannosi, & abomineuoli. E' dunque manifesto, che gli estremi della Virtù Heroica sono propriamente i Vitij Ferini acquistati di propria elettione. Et alla Virtù Heroica assoluta, che comprende in se tutte le Virtù Morali essercitate in beneficio commune sopra l'ordinaria eccellenza dell'huomo, è opposto il Vitio Ferino assoluto, per il quale s'essercita in danno vniuer-

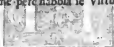
sale ogni sorte di Vitio sopra l'ordinario della malitia humana. Et a' ciascuna Virtù Heroica particolare viene particolarmente opposto il Vitio Ferino de gli estremi di così fatta Virtù; come per essempio alla Mansuetudine Heroica di Cesare sara' opposto il Vitio dell'Iracondia esercitato sopra l'vso della crudelta` humana fieramente, come si vede in Silla, & in Mario. E se quei Vitij debbono esser chiamati sopra tutti propriamente Ferini, in che somigliamo più la bestia, e possiamo hauerli con esse communi; il Vitio straordinario intorno alli piaceri del tatto, e intorno all'appetito dell'Ira saranno parimente Ferini. E conciosiache gli huomini siano massimamente degni d'esser chiamati Heroi per attioni di singolare, e suprema beneficenza verso il genere humano; e dalla parte opposta huomini Ferini siano spetialmente da essere stimati coloro, che con malignita` straordinaria recano segnalati, e straordinarij danni alla vita Ciuile; i Tiranni operando contra il bene humano fuori dell'ordinario dell'humanita` nella maniera, ch'habbiamo detto d'Ezzelino, e de gli altri, meriteranno ancora sopra tutti così fatto nome. E se danoo sopra ogn'altro segnalato, & empio è quello poi, che peruertendo la vera religione, mette sossopra le cose humane, e le diuine; fierissimi in estremo, & opposti a' i veri Heroi saranno i Tiranni heresiarchi, e fautori d'Heretici, come fù Giuliano Apostata. E tanto sia detto della Continenza, e dell'Incontinenza, della Virtù Heroica, e del Vitio Ferino. In che guisa poi operando si possa conseguire la Virtù Heroica, s'è gia discorso, essendosi detto, ch'oltra il possedere tutte le Virtù in somma eccellenza, sara' necessario procurare sibi tempi, e modi straordinarij da impiegarle, e particolarmente le più illustri, e segnalate in supremo beneficio del genere humano perfettamente. E s'vna sol'attione d'insolito, e di marauiglioso valore ha forza nell'imperfettione nostra di farci riputar' Heroi; Cristoforo Colombo per l'inuentione del nuouo Mondo ben meriterebbe d'esser riputato Heroe, e tanto più de gli Hercoli, Castori, e Polluci, quanto l'ampiezza del Mare, e della Terra da lui varcato, e ritrouata auuanza senza paragone i loro piccioli viaggi.

Se nelle Donne cada Continenza, & Incontinenza assoluta. Cap. XIII.

E Perche nel capitolo 5. del settimo dell'Ethica viene interpretato da alcuni principali Latini, che poi da altri Scrittori sono stati seguitati, ch'opinione d'Aristotile sia, che le Donne non possano esser dette semplicemente continenti, nè incontinenti (come s'è già accennato) e ch'in esse perciò non cada Continenza; non sara forse fuori di proposito il considerare ciò più particolarmente. Pare dunque, che l'opinione di coloro possa venir formata sopra l'auttorità d'Aristotile, scriuendo esso nel capitolo vltimo del primo della Politica, che la Donna hà facoltà, e giudicio debole da deliberare; e che non è la stessa la Temperanza, nè la Fortezza, nè la Giustitia dell'huomo, e della Donna. E'l medesimo si può confermare col capitolo 3. del terzo pure della Politica, affermandosi quiui, ch'vna Donna sarebbe dishonesta, se fosse honesta, quanto vn'huomo. Percioche mostrando Aristotile, che le Virtù delle Donne sono diuerse da quelle dell'huomo; manifesta per conseguente, che nelle semiuirtù ritengono la stessa proportione, e che la Donna non possa esser capace della Continenza, come l'huomo. E l'istesso si può ritrarre dal testo delle leggi di Platone, oue dice, che le Donne sono vn differente genere d'huomini; e che per la natura, e debolezza sua, per esser più celato, & astuto, può manco dell'huomo esser regolato. E poco più oltra, che le Donne sono più inerte alle Virtù de gli huomini. Sopra così fatti fondamenti, dico, possono per auuentura quegli Scrittori stabilir la loro opinione. Mà con tutto questo dalle stesse auttorita` si potra' cauare il contrario. Percioche nel capitolo vltimo allegato del primo della Politica, auuenga ch'Aristotile dica, che la Donna habbia giuditio debole da deliberare, non toglie, ch'essa non sia capace di Virtù Morale. Anzi affermando, ch'altra e la Temperanza della Dōna, & altra quella dell'huomo; chiarisce, ch'ella è capace di Virtù, e di semiuirtù. E col dire similmente nel capitolo 3. del

terzo della Politica, ch'vna Dōna sarebbe dishonesta, se fosse così honesta, com'è vn'huomo; chiarisce, che potendo in essa cadere il Vitio della Dishonesta', e dell'Intemperanza, vi può anco di necessita' cadere la Virtù opposta della Temperanza. E perche, chi è capace del Vitio, e della Virtù, è habile al semiuitio, e alla semiuirtù del medesimo habito; segue, che le Donne, secondo Aristotile, possano essere semplicemente continenti, & incontinenti; e ciò viene da esso più chiaramente espresso nel capitolo 18. del settimo della Politica; perche trattando dell'eta' per lo Matrimonio, scriue, che'l maritarsi tardi è gioueuole alla Continenza; perche le Fanciulle diuengono più intemperanti, auezzandosi presto à gli abbracciamenti. E nel primo della Retorica afferma, che le Virtù delle Donne, in quanto all'animo, sono la Temperanza, e la prontezza d'operare non seruilmente. Talche, se le Donne non potessero esser continenti, per esser'in loro debile la Ragione (come alcuni dicono) molto meno potrebbono esser temperanti, per esser più malageuole l'ottenero la compita Virtù, che la semiuirtù; ma potendo esser temperanti, possono molto maggiormente esser continenti. Aggiungo, s'opinione d'Aristotile fosse, che non potessero esser temperanti, nè continenti semplicemente, in vano egli haurebbe detto nel luogo hora allegato della Retorica, che coloro mancano quasi per la meta' d'esser felici, c'hanno in ciò le Donne loro, come i Lacedemoni, di mala conditione. Percioche la Felicita' non sarebbe stata sola de' Lacedemoni, e d'altri così fatti; ma' si sarebbe commune di tutte le Citta', & vniuersalmente d'ogni Republica, non potendo essere le Donne temperanti. Ma' volendo egli, ch'i Lacedemoni, & altri simili ad essi fossero per la meta' infelici rispetto all'Intemperanza particolare delle Donne loro; mostra chiaro, che cotal Vitio sia in podesta' delle Donne, e per conseguente la Virtù della Temperanza, e ch'insieme possono essere continenti, & incontinenti assolutamente. E quello, che per Aristotile habbiamo mostrato, vien maggiormente confermato con l'auttorità di Platone nel luogo addotto del sesto delle leggi, sforzandosi d'introdurre nella Republica sua le Donne ad hauer communi con gli huomini tutti gli vfficij della Città. Talche douend'elle essercitare le stesse attioni de gli huomini, conuiene ancora, che le reputi delle medesime Virtù capaci, per poter ben'operare. Et auuenga ch'egli dica, che sono differenti da gli huomini, e più malageuoli da esser regolate, e più inette alla Virtù; non niega, che delle Virtù non siano capaci; anzi scopre il contrario. E qui lascio di considerare, che se nelle Donne non si desse Continenza, non si darebbe parimente, che potessero essere temperanti, essendo maggior difficoltà ottenere la Virtù compita, che la semiuirtù. E quando ciò succedesse, seguirebbe insieme, che l'appetito sensitiuo nelle Donne non si vedrebbe disposto ad vbbidire intieramente alla retta Ragione, ouero la parte ragioneuole in esse sarebbe debole, e non di tanto valore, che fosse sufficiente per il ben'essere, e per la perfettione loro, douendo mancare di Temperanza. Talch'elle non sarebbono capaci di Virtù Morale, e non potrebbono essere assolutamente buone. Mà perche non si vede da simiglianti inconuenienti bene sciolta la dubitatione, anzi per l'auttorità addotte, essendo diuerse le Virtù della Donna da quelle dell'huomo, si comprende, che la Continenza della Donna deue essere differente da quella dell'huomo, e che di quella dell'huomo essa è incapace; onde non apparendo perciò se la Donna per non esser capace della Continenza dell'huomo, possa esser detta continente, ò incontinente assolutamente; sarà di mestiere con diligenza maggiore considerarlo. E' dunque da presupporre, che la spetie humana, come l'altre di tutti gli animali perfetti, non potendosi conseruare col solo maschio, nè con la sola femina, è stata dalla Natura proueduta di maschio, e di femina con inclinatione scambieuole à congiungersi, & à generare. E perche l'huomo per esser' animale Ciuile non genera i Figliuoli nelle selue, e in esse, come le Fiere, non si pasce, e non è, com'elle, proueduto di pelli, che quasi naturali vestimenti possono dalle male stagioni senz'arte alcuna in ogni tempo difenderlo; mà gli è bisogno viuendo, & habitando nelle case, quiui prouedersi di proportionati alimenti alla sua complessione, & alleuare i Figliuoli nel

medesimo modo; di qui al mantenimento del genere humano sono stati necessarij due primi vfici; l'acquistare con le conuenient'arti le cose da diuerse parti, ch'al viuer nostro si ricercano, & il conseruare l'acquistate. E perche la spetie humana, per esser Ciuile, è poi indirizzata à viuere nella dignissima, e nobilissima compagnia da eccellentissimi ordini formata, ch'è la Città, e l'ottima Republica; se le ricerca oltra la cura delle prime compagnie, che dall'accopiamento dell'huomo, e della Donna vengono prodotte, che sono quelle dei Figliuoli, e l'altre, che dalla Casa sono contenute, se gli ricerca, dico, di più la cura del ben publico per acquistarlo, e conseruarlo, indirizzando, & ordinando tutti gli atti priuati ad esso, com'à somma perfettione della vita attiua. E perche l'acquistare, e'l conseruare, l'ordinare, e l'esser'ordinato, il commandare, e l'vbbidire loro conseguenti sono differenti atti, e'l ben publico, e il priuato sono similmente oggetti diuersi, auuegache'l priuato sia per cagione del publico: quindi à differenti operationi, & vfici intorno à differenti oggetti sono state destinate dalla Natura nella spetie humana potenze diuerse da operare in ciò conueneuolmente. Perilche l'huomo al procacciare gli alimenti, & l'altre cose, che fuori della Casa per il ben viuere debbono venire, alla Republica, e al commandare fù dalla Natura destinato. Onde di corpo robusto lo prouide, per superare le fatiche, e i trauagli, ch'in ciò era per incontrare; e insieme gli diede vigore d'animo corrispondente, disponendolo alla Fortezza, alla Giustitia, & alla Prudenza, come Virtù proprie all'vfficio suo, per poter con l'vna affrontare gli honesti pericoli, resister loro, e superarli, e sopportarli, e con l'altra mãtenere in ragioneuol'egualità il commercio; e per eleggere con la terza le cose buone, e rifiutare le catiue, che fossero per appresentarsegli, & insieme per ordinare, e regolare quelle, che di loro natura appetendo il proprio bene, senza l'aiuto altrui non erano atte nella vita Ciuile à conseguirlo. E come dalla parte dell'huomo dalla Natura fu proueduto al bisogno dell'acquistar le cose di fuori per il nostro viuere, e per il ben commune, con la medesima prouidenza dalla parte della Donna fù porto rimedio alla conseruatione loro per il gouerno famigliare. E così douend'ella risiedere nella Casa ad alleuar'i Figliuoli, & alla cura delle cose acquistate, e pigliare gl'indirizzi suoi dal Marito, fù dotata di corpo, e d'animo à cotale vfficio conueniente. Onde di corpo delicato, & inhabile alle fatiche virili venne formata, e d'animo di tenero affetto ripieno verso le proprie cose, e massime verso i Figliuoli con vna perpetua ansietà, e timore in conseruarle. Talche fù disposta alle Virtù della cura domestica, all'educatione de' Figliuoli, alla Parsimonia, alla Temperanza, & all'Vbbidienza del Marito: onde gli vfici dell'acquisto, e della conseruatione delle cose publiche, e delle priuate, che dal solo huomo, e dalla sola Donna sarebbono stati impossibili da esser'eseguiti, & haurebbono resa imperfetta la spetie humana, compartiti secondo la conueneuolezza dell'huomo, e della Donna, l'hanno recato il compito principio, e l'ottima dispositione per il ben viuere. Hora dalle cose discorse si scopre, ch'essẽdo l'huomo, e la Dõna della medesima spetie, e forma, sono egualmẽte atti l'vno, e l'altra à riceuere la Virtù, di che la forma humana è capace: e così tãto la Donna, quãto l'huomo può esser cõtinente, & incõtinẽte assolutamẽte. E conciosiach'amendue siano indirizzati dalla Natura alla conseruatione della stessa spetie con atti propri, e differenti l'vno dall'altra, non è inconueniente, anzi molto ragioneuole, e necessario, che l'huomo per lo proprio vfficio del gouerno publico dell'acquistare, e del commandare, possegga Virtù più eminenti di quelle, ch'in ciò alla Donna sono necessarie; e per contrario che la Donna per la cura famigliare, per la conseruatione, & vbbidienza ritenga Virtù maggiori di quelle, ch'all'huomo bisognano. Per la qual cosa nell'huomo è giudicio eccellentissimo in deliberare, conuenendogli vsar'i propri atti nella Republica, & insieme commandar'alla Donna, e indirizzar'alle cose publiche le priuate; e non essendo destinato principalmente alla cura famigliare, e al cõseruare, possiede minor parte di quelle, ch'à cotal'vfficio sono necessarie; e tanta parte solamente ne gode, quanta gli è basteuole per fare la propria operatione senza impedimento, & imperfettio-

ne alcuna. E così ritiene tanta parte di carità verso i Figliuoli, quanta è conueneuole à non impedirgli l'impiegarli nelle fatiche, e ne i pericoli priuati, e publici; e tanto della Parsimonia, e della Virtù della conseruatione possiede, quanto non gli toglie l'vsare la Liberalità, e la Magnificenza; e di Temperanza tale vuol'esser proueduto, che s'astenga da ogn'atto intemperante, e dishonesto; e d'Vbbidienza similmente tanto s'adorna, quanto comporta l'honesto ossequio, ch'alla Donna deuè prestare. E come nell'huomo sono in eminenza le Virtù, ch'al publico, all'acquisto, & al commandare si ricercano, e l'altre nò; così nella Donna le Virtù, ch'alla cura domestica, all'educatione, alla conseruatione, & all'vbbidienza bisognano, si veggono maggiormente risplendere, che nell'huomo. E l'altre, ch'all'vfficio suo non sono principalmente necessarie, tanto in essa rilucono, quanto basta per non lasciarla oscura, & imperfetta nella sua operatione; la onde di tanta parte di Fortezza si contenta, quanta ricerca il resistere, e superar' i pericoli famigliari, ch'intorno al suo gouerno possono accadere. E di tanta Giustitia s'appaga, quanta è basteuole per compartire rettamente gli vffici nella Casa, e riconoscere il merito, e demerito di ciascuno, ch'alla cura sua sia sottoposto. E finalmente tanta Prudenza se le richiede, che possa à i bisogni famigliari prouedendo, rettamente deliberare, indirizzando gli atti de' soggetti suoi a i loro proportionati vffici per lo bene domestico in particolare, & in vniuersale. E così auuenga che le Virtù proprie dell'huomo non siano proprie della Donna, nè per contrario; tuttauia le Virtù della Donna, e la Continenza sua è così propria della spetie humana, come le Virtù dell huomo, e non sono frà loro differenti, se non per l'vso, e per l'vfficio diuerso, al quale dalla Natura sono impiegati. E di quì prese Aristotile ragioneuole occasione di contradire à Socrate, che voleua, che le Donne hauessero nella Republica sua tutti gli vffici communi con gli huomini. Posciache le Virtù delle Donne sono ben'humane, mà non sono però le medesime, che quelle dell'huomo, e vengono destinate alli cura delle cose priuate, e non delle publiche, al conseruare, e non all'acquistare, all'vbbidir sempre al Marito, e non mai al commandare. E cotali cose si potranno ageuolmente raccogliere dal dialogo dell'Economica di Senofonte, & insieme da i luoghi d'Aristotile, che si sono allegati, e dal capitolo 3. del primo dell'Economica. E tanto basti della Continenza, e dell'Incontinenza, della Virtù Heroica, e de' suoi estremi, e come la Donna possa assolutamente esser continente, & incontinente, & insieme perche habbia le Virtù communi con l huomo, e perche le proprie, e quali.

DELLE

DELLE MORALI

DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI

LIBRO OTTAVO.

Dell'eccellenza dell'Amicitia. Cap. I.

Auendo noi da principio proposto di trattare della Felicità humana; e per rispetto d'essa, delle Virtù Morali, & hauendo ciò esequito, per quanto si sono stese le nostre forze, Seguo per compita chiarezza di questo soggetto, che discorriamo dell'Amicitia, essendo ella Virtù, ò congiunta almeno con la Virtù: Perche sia Virtù, si perche si può amare più, e meno di quello, che conuiene, com'anco, perche s'acquista con molti atti virtuosi, nella maniera, che s'ottiene la Virtù, com'a' suo luogo vedremo. E poi con Virtù, conciosiache non facciamo niuna attione con gli Amici, che non si possa ridurre ad alcuna Virtù, e da essa non si possa regolare. Per la qual cosa sia l'Amicitia Virtù, ò congiunta con la Virtù, appartiene alla presente facolta' il considerarla. E massimamente, se'l Morale quelle attioni, e quegli habiti communi deue riguardare, che sono necessarij al commercio, e senza i quali la nostra vita malageuolmente, ò in niuna maniera non si potrebbe conseruare; com'auuiene nell'Amicitia. Conciosiache niuno eleggerebbe di possedere le ricchezze di tutta la Terra, e di signoreggiare a' gl'Imperij del Mondo con esser priuo d'Amici. Anzi (come ben disse Archita) se l'huomo fosse alzato al Cielo, e potesse le stupende, e marauigliose bellezze delle Stelle, e dell'Vniuerso rimirare, non prouerebbe alcun piacere, se gli mancasse compagnia, a cui potesse participarlo. Segno manifesto, ch'i beni esterni senza l'Amicitia non sono veri beni, ò non sono compiti. E certo, chi non vede, che l'Amicitia è non pur gioueuole, ma necessaria in qualunque eta', e stato, in che l'huomo si troua? I Giouani, che di gioia viuono ripieni, rimarrebbono al tutto tristi, e scontenti; se non hauessero con chi compartire le continue allegrezze, ch'apporta loro l'età fiorita; e sarebbe impossibile mantenerli nella diritta via, ò ritornarueli, qual'hora ne fossero distolti da i souerchi piaceri, à i quali sono inclinati; se gli Amici non seruissero loro per iscorta, e per aiuto. I Vecchi similmente non hanno nella debolezza loro maggior sostegno di quello de gli Amici,

i quali

i quali con l'opere, è con l'ossequio rendono ad essi leggiere le grauezze de gli anni, & insensibili le continue noie della Vecchiezza. I fortunati ancora mancando d'Amici, pare, ch'inutilmente posseggano le grandezze; posciache non è concesso loro d'usare la Beneficenza, per cagione di cui si bramano le Ricchezze, & i Regni, essercitandosi ella solamente, ò principalmēte cō gli Amici, come cō quelli, che sopra gli altri sono da noi amati, e conosciuti meriteuoli, e degni d'essere fatti partecipi de' nostri beni. E oltra che i Grandi, e i Fortunati priui d'Amici rimangono senza quel frutto di gloria, e di piacere, che porta il far beneficio à i Virtuosi, che ei sono cari, e pare per ciò vana la grandezza loro; sono di più i veri, e saldi instrumēti della prospera Fortuna, e quant'è maggiore, tanto le sono più necessarij gli Amici, per reggerla, e cōseruarla, in quella guisa, ch'alle grosse Naui è bisogno di molto più marinari, che non è alle picciole, per muouerle, e gouernarle. Onde come da Platone, scriuendo à Dionisio è osseruato, niuno Tiranno nelle sue sciagure è da Tragico alcuno introdotto à dolersi di nessuna perdita più, che di quella de gli Amici; quasi che siano possenti à mantenere, & à ricuperare ogni Grandezza, & à solleuarne da qualunque ruina. I Poueri poi hanno tanto bisogno d'Amici, che senza l'aiuto d'essi, per Virtuosi che siano, non si possono sostentare; e la Virtù loro giace da i disagi oppressa. Ne i negotij ancora, e nell'attioni importanti, e malageuoli vediamo vna sola persona non esser d'ordinario basteuole à suilupparli; e l'opera dell'Amico ageuolando quello, ch'alle volte pare non solo difficile, mà insieme impossibile, vi è necessaria. Dilettano dunque, giouano, e sono necessarij gli Amici à i Giouani, à i Vecchi, à i Fortunati, è i Potenti, à gli Humili, e meschini, & à coloro, che trauagliano ne i negotij, e in somma ad ogni sorte di persona. Onde l'affermare con alcuni, che non ci seruiamo meno dell'Amicitia di quello, che facciamo dell'acqua, e del fuoco, non è à bastanza per ispiegare la sua perfettione; mà conuien dire, ch'è molto più necessaria alla nostra vita, & à più bisogni le serue dell'acqua, e del fuoco. Perciòche cotali elementi ci sono necessarij, in quanto siamo composti d'essi, e si ricercano al nostro viuere per quelle parti, c'habbiamo non solo con gli animali communi, mà con le piante ancora. Mà l'Amicitia conuenendoci come à ragioneuoli, e Ciuili, ne bisogna, in quanto siamo huomini; onde ci è sempre necessaria, e sopra tutte le cose, che nel commercio accadono. E doue ciascuna di quelle, che vengono nell'uso humano, è buona solamente al particolar effetto, à cui è destinata, & à qualche persona, e in qualche luogo, ò tempo; come le Ricchezze à i poueri, per conseguire le commodità; gli Honori à gli huomini Ciuili, per essere stimati, e riconosciuti sopra gli altri; la Sanità a gl'infermi; le Signorie, e gl'Imperij, per commandare; i Piaceri, e i solazzi, per solleuarci da i fastidij. L'Amicitia non hà prescritto vn particolar genere di cose, nè di persone, nè vn sol tempo, ò vna sola occasione; mà in ogni sorte di gente si vede, à tutti è propria, in ogni tempo, e luogo è dilette uole, vtile, e necessaria; alle cose buone aggiunge perfettione; alle catiue scema la maluagità, accresce i piaceri, e diminuisce gli affanni. E perch'è honesta, non cambia (come spesso l'altre cose sogliono) il suo vso in male; mà sempr'è buona, & è cagione, che le cose da lei elette, e delle quali si serue, sono della stessa sorte. E di qui l'esser buon'Amico, & huomo da bene è stimato il medesimo; & è tanta la sua perfettione, che se i Cittadini fussero tutti Amici, non sarebbe loro bisogno di Giustitia; perche l'vno non ingiuriando l'altro, anzi stando pronto à souuenire al compagno, in tutti gli atti della nostra vita si contenderebbe di cortesia, e si viuerebbe in egualità senza discordia, ò dispiacere. Doue se fossero tutti giusti, non potrebbono viuere senza Amicitia; talche l'Amicitia è più necessaria alle Città della Giustitia. Anzi pare, che'l vero Giusto Ciuile sia à semiglianza dell'Amicitia, e che comparta frà i Cittadini gli Honori, gli vtili, i danni, e le grauezze, come sogliono gli Amici frà loro compartire. E così le Città conseruandosi per l'Amicitia, i Principi procurano con ogni loro potere introdurui esso vincolo della concordia. Et è di tal sorte necessaria l'Amicitia all'huomo, che pare, che l'habbia commune con gli altri animali, e gli sia perciò naturale; perche gli essi ancora

s'amano l'vn l'altro, e i Padri non pure amano i Figliuoli, e da essi vengono scambieuolmente amati; mà veggiamo segni d'Amicitia in molti indiuidui con gli altri della stessa spetie; posciache i Leoni giouani aiutano i vecchi nella Caccia, accioche possano prouedersi di preda; e gli Elefanti cercano di liberare quello di loro, che veggono traboccato nella fossa per arte del Cacciatore; e molt'altri animali in mille maniere procacciano il bene l'vno dell'altro. Mà lasciando il ragionare de gli animali, ne' quali è ombra più tosto oscura d'Amicitia, che vera Amicitia; questo sia detto solamente affine di mostrare, che la Natura così và incaminando gli animali all'Amicitia, quanto li dispone ad amarsi, & ad amarsi più, e meno gl'induce, quanto più, e meno gli hà prodotti alla cognitione, & à comprendere più distintamente il proprio bene. Per la qual cosa essendo nell'huomo perfettissima cotal cognitione tanto sopra tutti gli altri animali, quanto il ragioneuole è più perfetto dell'irragioneuole; di quì l'amore in esso è non solamente naturale, mà più perfetto, ch'in tutte l'altre spetie; e l'Amicitia, che da quello deriua, per esser congiunta sempre con ragione, è sua propria, e in ogni sorte di persone (se più, che barbare, e fiere non sono) si ritroua, e senza essa non possono viuere. Così ciascuno aiuta, e sostiene qualunque vede cadere, e gli mostra la diritta via, quando l'hà smarrita; e sogliamo dare, à chi fà cotali attioni, titolo d'humano, quasi che l'amare gli altri huomini, e l'Amicitia sia naturale, e nostra propria. La onde sarebbe perdita molto maggiore il leuare l'Amicitia dal nostro viuere, che'l priuarlo della luce del Sole; poiche Popoli intieri veggiamo priui della vista sua gran parte dell'anno viuer contenti; mà natione alcuna non ritrouiamo, che possa conseruar' il commercio per ben picciolo spatio di tempo, senz' alcuna forma d'Amicitia. Anzi ella ci è tanto necessaria, e naturale, ch'in fin ne i maneggi, ne' quali l'vno è massimamente contrario all'altro, e l'vno scambieuolmente procura la distruttione dell'altro, è costretto d'esercitar' atti d'Amicitia. Percioche nelle publiche Guerre si mandano, e s'accettano Ambasciatori senz'offesa alcuna; e l'vn' essercito permette all'altro il riscuotere i prigioni, e bene spesso d'accordo vengono alla battaglia. In maniera che possiamo affermare l'Amicitia esser quasi non meno necessaria alla nostra vita di quello, che sia la temperie de gli elementi à i misti, e non esserle di manco splendore di quello, che si mostri la luce del Sole all'Vniuerso. La onde scorgendosi ella in tutti gli atti del viuere Ciuile; conuiene, che di lei si parli, e massimamente hauendo congiunto seco l'vtile, il diletteuole, e l'honesto, oggetti appartenenti alla Virtù Morale.

Che cosa è l'Amicitia. Cap. II.

L'Amicitia dunque consistendo nell'amare, e nell'esser'amato, e chi ama, amando l'oggetto in quanto amabile; è manifesto, ch'ella come da oggetto dipende dall'amabile, e sopra d'esso si stabilisce. E conciosiache l'amabile sia di trè maniere, altro honesto, altro diletteuole, & altro vtile; d'altretante sorti saranno per conseguente l'Amicitie. E perche l'vtile è indirizzato ad altro, & è instromento à farci conseguire alcuna cosa buona, ò diletteuole; quindi l'honesto, e'l giocondo sono propriamente amati come fini, e l'vtile, come mezo à cotali fini; auuenga ch'egli anco, mentr'è desiderato, e procacciato da noi, habbia ragion di fine; e benche sia propriamente amabile il vero bene, e questo sia l'honesto; à ciascuno nondimeno non è amabile quello, che gli è veramente bene, mà quello, che gli par bene. Le differenze poi de gli amabili, e dell'Amicitie, che da loro deriuano, si conoscono ageuolmente; poiche'l giocondo, e l'vtile non essendo proprij, & inseparabili, mà accidentali dell'huomo da bene, e che di leggiero possono essere disgiunti da esso, cagionano, che l'Amicitie prodotte da loro sono per accidente, e non muouono ad amar l'amico per se stesso, mà in quanto vtile, e giocondo. Onde potendo mancare facilmente cotali accidenti, fanno insieme venir meno l'Amicitie, che producono. Mà l'honesto mouendo gli Amici ad amarsi in quanto Virtuosi, e per la Virtù, ch'è loro proprio,

&inseparabil bene, fà che s'amano per se stessi, e l'Amicitia loro è della stessa conditione. E così perche l'honesto è prima per natura, e più perfetto de gli altri amabili, l'Amicitia sopra d'esso fondata è della medesima sorte; e racchiudendo in se la bontà dell'altre Amicitie, & essendo elle buone per simiglianza, che tengono con lei, e non per contrario; ragioneremo prima d'essa. L'Amicitia honesta dunque pare, che sia beneuolenza, poiche questa, come quella, nasce da perfettione, che si scorge nella cosa amata. Conciosiache la vera beneuolenza viene sempre per cagione d'alcun'eccellenza, ò Virtù di colui, cui siamo fatti beneuoli; onde, come nell'Amicitia perfetta se gli è beneuole per se stesso, e pare, che verso lui siamo disposti, come verso l'Amico. Mà con tutto ciò la Beneuolenza, e l'Amicitia sono mlto differenti; poiche la Beneuolenza dispone ad amare leggiermente in maniera, che non ci mouiamo à procurar'il bene di colui, del quale siamo beneuoli; doue l'Amicitia è con grandissima intensione, e ne spinge ad affaticare per l'Amico, & à procurargli con ogn'industria il bene, che gli vogliamo. Oltra di ciò la Beneuolenza si può portare à genti, che non si conoscono, e colle quali non s'è mai tenuta conuersatione, e può esser occulta alla persona, cui s'è beneuolo; mà l'Amicitia è frà coloro, che si conoscono, & è loro palese, e presuppone la conuersatione. Similmente la Beneuolenza non è anco il medesimo, che la dilettione, ch'è molto manco dell'Amicitia da' Greci detta Φιλησις, che potremo chiamare l'atto dell'amore. Percioche l'amore è accompagnato da intentione, ò dà appetito, e la Beneuolenza ne priua, e l'amore nasce da conuersatione, e con lunghezza di tempo, e la Beneuolenza si fa in vn subito. E ciò manifestamente si conosce; percioch'appresentandosi l'huomo à qual si voglia spettacolo, doue siano de' lottatori, ò combattenti, tosto si piega ad esser beneuolo più ad vno, ch'ad vn'altro; tuttauia perche gli vuol bene leggiermente, non si mouerebbe, nè si affaticherebbe per esso; il contrario di che farebbe per colui, ch'amasse. La Beneuolenza dunque è principio d'Amicitia, com'è principio dell'innamorarsi il sentir piacere del vedere vna Donna. Percioche si come niuno s'innamora, che prima non habbia preso diletto della vista della Donna amata; così niuno diuenta Amico d'vn'altro, e non nasce frà essi Amicitia, se prima non si sono voluti bene, e non è passata frà loro Beneuolenza. E si come il dilettarsi della vista d'vna Donna non fà, che l'huomo sia innamorato di lei, mà vi concorrono altr'atti, & è necessario, che la persona senta non solo piacere della presenza, mà proui dispiacere dell'assenza sua, e che brami del continuo di vederla, & esser seco; così il portare semplicemente Beneuolenza ad alcuno non ci gli rende Amico, mà si richiede l'affaticarsi per lui per ottenergli bene, e fare l'altre attioni proprie dell'Amicitia, come s'è detto, e più à pieno vedremo. Per la qual cosa la Beneuolenza aggradendo da vna parte il bene di colui, cui s'è beneuole; e dall'altra non glie lo procacciando, si può chiamare Amicitia otiosa. Mà accadendo poi, che continui, e se l'aggiungano gli atti del conuiuere, diuiene Amicitia operante, & honesta, per cui l'Amico s'ama per se stesso. Si vede dunque, che l'Amicitia non è la stessa cosa, ch'è la Beneuolenza; nè similmente è la dilettione, nè l'amore, che detto habbiamo; percioche questo s'estende alle cose inanimate, e l'Amicitia nò, richiedendo ella l'amor reciproco, com'appresso si dirà. Oltra di ciò l'amor'è simile all'affetto, e l'Amicitia all'habito; conciosiache venendo gli Amici per elettione, ella nasce da habito, e massime per acquistarsi con molti atti continuati, come vedremo. E la dilettione precede ad essa, e insieme l'è conseguente, e con essa s'acquista, e si conserua; che se l'Amicitia stesse nella semplice Beneuolenza, ò nel semplice amare, potendosi amare, chi non solamente non ci ama, mà chi grandemente ci odia; l'Amicitia conterrebbe atti d'Amicitia per la parte dell'amante, e d'Inimicitia per quella dell'amato ch'odiasse l'amante. E che ciò possa accadere à chi ama semplicemente, lo mostra quel gentil Poeta dicendo:

Da chi desia il mio amor tu mi richiami,
E chi m'hà in odio vuoi, ch'adori, & ami.

E così dalla Beneuolenza, e dall'amore non ricambiato nascono le querele de gli amanti

nella maniera,che da' Poeti,che trattano d'amare,è ageuole da comprendere. Per la qual cosa la sola Beneuolenza, & il solo amare non sono l'Amicitia; mà perch'ella presuppone sempre la Beneuolenza,e chi è Amico,di necessità è beneuole, e chi è beneuole, di necessità non è Amico. La Beneuolenza è più vniuersale dell'Amicitia, & è come suo genere. E per formare, e definire l'Amicitia, si dourà aggiungere alla Beneuolenza, che sia reciproca; perch'in altra maniera seguirebbe (come s'è detto) che fosse Amicitia frà coloro, che non fossero Amici. E' dunque necessario; che l'Amicitia sia Beneuolenza reciproca, perche l'vn'Amico ami,& insieme sia riamato dall'altro. E conciosiache molte volte accada, che due s'amino,senza che lo sappiano,ò siano Amici; diremo,che l'Amicitia è Beneuolenza reciproca,e manifesta di coloro,che s'amano,in quanto s'amano,cioè in quanto sono amabili l'vno all'altro. Talche la definitione dell'Amicitia conuerrà à ciascuna delle spetie raccontate, verificandosi particolarmente in ogn'vna, che sia Beneuolenza reciproca, e manifesta di coloro, che s'amano, in quanto s'amano. E perche si potrebbe stimare, che fossero della medesima sostanza, & egualmente sottoposte al genere dell' Amicitia, & vniuoche; diciamo, ch'elle sono essenze diuerse, e non vniuoche; percioche non è veramente dubbio, ch'in ciascuna spetie d'Amicitia gli Amici si vogliono l'vn l'altro bene, in quanto l'vno è all'altro amabile; mà con tuttociò in altra maniera è amabile l'honesto, & in altra il diletteuole, e l'vtile. Percioche l'honesto è amabile, come per se stesso buono,e'l diletteuole,e l'vtile sono tali,per quanto participano d'esso,come meglio si vedrà à suo luogo. La onde il nome dell'Amicitia conuiene prima all'honesta, per esser perfetta, e di poi all'altre;e non riceuono cotal nome vniuocamente, nè anco equiuocamente. Conciosiache non participano solamente del semplice nome d'Amicitia, mà della sostanza ancora d'essa,cioè della Beneuolenza reciproca,e manifesta,mà più,e meno,secondo che più,e meno sono perfette. Participano,dico, di così fatto nome analogicamente, come da' Latini è detto, se bene forse poco propriamente, e com'i Greci affermano di quelle cose,che sono ordinate ad vna, e da vna dipendono. E da quello,che s'è detto, segue insieme, che l'Amicitia de' buoni, nascendo dalla Virtù, è riposta in simiglianza grandissima, poich'ella non è men simile à se stessa ne i luoghi,e ne i soggetti, ne' quali si troua, di quello, che sia il Sole simile à se medesimo ne i raggi suoi, benche siano sparsi in diuerse parti della Terra. E non pur'è riposta in grandissima simiglianza, mà anco in egualità grandissima. Percioche l'vno,e l'altro Amico essendo Virtuoso,& amandosi reciprocamente per la Virtù, s'amano con la medesima dispositione per l'istesso oggetto, e fine,e conseguentemente con le stesse operationi,& egualmente. E dalle cose discorse si manifesta di più,che l'Amicitia honesta presuppone la Beneuolenza, la qual'è quel primo piegamento dell'animo nostro, per cagione di cui vogliamo bene ad vno, vedendo in esso cosa per se stessa amabile. E perche può esser tale per la qualità del corpo,e dell'animo;segue, che quando la bellezza del corpo, ò le sue operationi lodeuoli sono accompagnate da corrispondenti qualità dell'animo, la Beneuolenza, ch'indi risorge, sia attissima per disporci ad amare;e mentre viene eccitata da vn solo di quegli oggetti, è men possente,che quando è mossa da ambidue. E perche il fondamento della vera Amicitia,essendo sopra la Virtù stabilito, risiede nella qualità dell'animo, la Beneuolenza ancora, che nasce per cagion loro, ne dispone maggiormente ad amare di quella, che producono le qualità corporali. E di qui se bene la presenza gentile, e bella della persona tira i riguardanti ad esserle beneuoli;nondimeno non si congiungendo poi con essa i costumi amabili, subito s'estingue,e non passa ad Amicitia honesta,e si ferma nella diletteuole. Mà quando all'oggetto della presenza amabile, & alla bellezza corporea, che prima da noi conosciuta ci moue à Beneuolenza,s'accōpagna quella dell'animo,quindi si cōmunica ad amare per la Virtù; e perche'l parlare è maggiore,anzi l'imagine dell'animo nostro, la fauella gratiosa è vera,e propria cōciliatrice della Beneuolēza,e ne dispone ad amare; e da cotal'atto fatto [illegible] cō le corrispōdenti operationi si fà passaggio alla perfett'Amicitia.

Come

Come la Beneuolenza si faccia manifesta frà gli Amici. Cap. III.

ESsendo chiato, che l'Amicitia è Beneuolenza manifesta, e reciproca di coloro, che s'amano, in quanto s'amano; è da riguardare, come nell'Amicitia honesta la Beneuolenza reciproca posſa farsi manifesta à gli Amici, siche l'vno ami l'altro, e sia all'altro scambieuolmente amabile per se stesso. Conciosia dunque che le cose indirizzate all'operare dimostrino la bontà loro per la propria operatione fatta rettamente, & essendo quell'operatione propria di ciascuno operante, nella quale sopra tutte l'altre, che gli conuengano, sente grandissimo diletto; sarà propria operatione dell'Amico il conuiuere, e'l conuersare con l'altro Amico, e per essa scoprirà la sua Beneuolenza, e si mostrerà amabile all'Amico. E che la conuersatione sia sopra tutte l'operationi dell'Amicitia dilletteuolissima, si vede; percioche producendo ella l'Amicitia, ritiene la medesima proportione, e riguardo frà gli Amici, che fa il senso della vista frà gl'innamorati; conciosiache nasca parimente da esso l'amore, e per esso s'accresca, e si conserui. Per la qual cosa come il senso del veder'è sopra tutti gli altri gradito, e bramato da gli honesti Amanti; così la conuersatione sopra tutte l'operationi dell'Amicitia è principalmente desiderata da gli Amici, & è loro più di qual si voglia giocondissima, e per conseguente propria. E ciò per altra ragione si può parimente mostrare; percioche quella è propria operatione di ciascuno operante, per cui acquista il proprio habito in quanto tale, e insieme lo conserua, com'appare in tutte le Virtù, & arti. Poiche l'attioni del forte sono proprie d'esso, e per quelle egli acquista, e conserua l'habito della Fortezza; e'l Pittore con l'operationi di pittura, che sono sue proprie, acquista parimente l'habito della sua arte, e lo conserua. La onde acquistandosi, e mantenendosi l'Amicitia col conuiuere, e conuersare, sarà ancora cotal'operatione propria dell'Amicitia, e per essa l'vn'Amico si mostrerà amabile all'altro. E così veggiamo, che'l medesimo conuiuere è proprietà, & insieme attione esterna, e conseguente all'Amicitia; e l'amare, e l'esser reciprocamente amato è dell'essenza sua, e si può chiamare atto suo interno, à cui è indirizzato principalmente il conuiuere, e conuersare, e da esso dipende. O diciamo, che l'amare è Virtù dell'Amicitia, e'l conuiuere operatione d'essa. Ond'è insieme chiaro, che si ricerca lunghezza di tempo, accioche l'vn'Amico posſa conoscere l'altro amabile in così fatta sorte d'Amicitia. E per ciò è detto ancora per prouerbio, ch'à gli huomini fà di mestiere mangiar'vn moggio di sale insieme prima che si conoscano d'esser Amici. E se ben'accade alle volte, ch'alcuni anco Virtuosi passano fra loro in breue tempo cose d'Amico; tuttauia non sono Amici, ancorache lo desiderino. Percioche non possono conoscere, se siano amabili l'vn l'altro, nõ si potendo ciò fare se non in lungo tempo. Talche la volontà, e'l desiderio d'esser Amico non è Amicitia; nascend'egli in vn momento, e l'Amicitia ricercando lunga conuersatione. E perche l'Amico Virtuoso non conuersa, e viue con l'altro Amico nella guisa de gli animali irragioneuoli, à' quali la communicanza del luogo, doue si pascono, è basteuole, accioche si dica, che viuono insieme; mà l'vn'Amico conuersa con l'altro, perche gli vuol bene in quanto Virtuoso, e per se stesso; e'l voler bene si può considerar'in habito, ouer'in atto, e l'atto è più nobile della potenza, & è fine d'essa; di qui la vera conuersatione dell'Amico è riposta in voler bene in atto all'altro Amico. E perche il bene, che si può desiderare, e procurar'all'huomo è del corpo, dell'animo, ò delle cose esterne; l'Amico amando conforme alla Virtù l'altro Amico, gli desidera, e procura volontariamente, e compiutamente, per quanto s'estende il suo potere, ogni sorte di bene, che stima gli sia bene, e così vuole, e procura prima, che sia, e non solo, che sia, e viua, mà che viua bene, e virtuosamente, e senza sorte alcuna di necessità, e d'incommodo; e ciò vuole, e procura per cagione dello stesso Amico, e non per alcun suo particolar'interesse. E che cotal conditione si ricerchi nella vera Amicitia, lo mostrano le Madri, nelle quali essendo eccesso d'amore, e potendo perciò pigliare da loro regola in-

simiglianti particolari, veggiamo, ch'amano i Figliuoli per se stessi, e non per proprio commodo. E gli Amici disdegnati ancora con gli altri Amici la chiariscono; percioche querelandosi, qualhora scorgono di non esser'amati da loro per se, lasciando d'amarli mostrano, che l'amare per se l'Amico sia sostantiale dell'Amicitia, e che da essa tolto, essa similmente si toglia, e si distrugga. Procaccia dunque l'vn'Amico all'altro ogni sorte di bene per se, e per conseguente lo fà partecipe di tutte le cose communicabili nella nostra vita, & è con lui vnito, e concorre ad eleggere, & à rifiutare le cose gioueuoli, e dannose, e con esse similmente si rallegra, & attrista delle prospere, & auuerse, ch'alla giornata posseno accadere. Onde l'Amicitia honesta vien'à contener'in se i beni di tutte l'altre Amicitie, desiderando all'Amico tutt'i beni, che sono oggetti d'essi, e desiderandoli poi vniti col vero bene, col quale l'altre Amicitie non sono necessariamente cõgiunte, fà, che l'Amicitia honesta è sopra tutte perfetta, & è regola, e norma loro. E perche l'operationi, e conditioni, che si ricercano nella vera Amicitia, sono primieramente nell'amore, che'l Virtuoso porta à se stesso; da esso ancora deriuano l'operationi dell'Amicitie virtuose, & è la misura loro. E che le conditioni, c'habbiamo detto ritrouarsi nella vera Amicitia, siano nell'amore, che'l Virtuoso porta à se stesso, si vede; percioche la vera Amicitia consiste in concordia perfettissima, e quanto più si riduce all'vnità, essendo più perfetta cotal concordia, & vnione, si scorge prima, e principalmente nel Virtuoso verso se stesso; conciosia ch'ami se medesimo con tutte le potenze, e parti dell'Anima sua in maniera concordi, che sembrano vna stessa cosa; e così egli vuole à se stesso ancora le cose, che giudica buone, e lo fà per suo proprio bene; e desidera similmente, e procura di conseruarsi, e di viuere, essendo cosa buona all'huomo da bene l'essere; posciach'operando virtuosamente, à se stesso, & à gli altri è gioueuole, e buono; e quindi si rallegra anco di ciò con se medesimo, essendo conseguente il piacere alle virtuose operationi.

Se l'amor di se stesso è ragioneuole, e se da esso si deue regolar l'Amicitia. Cap. IV.

E Perche s'è detto, che l'operatione dell'Amicitie virtuose si debbono reggere dall'amore, che l'huomo porta à se stesso; sarà da considerare più particolarmente, se così fatto amore sia ragioneuole, & honesto, ò nò, e se perciò conuenga regolare da esso l'operationi della vera Amicitia, com'habbiamo concluso. Percioche da vna parte pare, che sia cosa vergognosa, e sconueneuole; e dall'altra si mostra lodeuole, & honesta; onde si deue esaminare, quale delle due opinioni sia vera, e qual falsa. E che non conuenga si può mostrare con l'auttorità di Cicerone; il quale non approua, che così dobbiamo esser disposti verso l'Amico, come ci sentiamo animati verso noi stessi, pregando, e supplicando persone indegne, per ottenergli alcuna gratia, alla qual cosa non ci indurremmo mai per nostro interesse. Et accade parimente, che spesso ci adiriamo più acerbamente per beneficio del medesimo Amico, che per lo proprio: e molte volte ancora gli cediamo delle commodità, eleggendo di priuarcene, e rimanerne disagiati, accioch'egli possa goderle. Et oltra le ragioni di Cicerone, che sia cosa vergognosa l'amar se stesso, e che quindi sconuenga misurar gli atti dell'Amicitia, il commune consentimento delle genti lo manifesta, biasimando ordinariamente coloro, ch'amano se stessi, e rimprouerandolo altrui. E vediamo, che'l catiuo opera ogni cosa per suo interesse, e quanto è peggiore, tanto più in ciò s'affatica, talche la maluagità, e l'amor di se stesso paiono vniti, e vengono biasimati i catiui, non volendo far cosa, che non sia congiunta col proprio commodo. Il contrario di che fà l'huomo da bene; perciòch'opera per l'honesto, & à ciò si muoue tanto più di cuore, quanto è migliore, e lascia l'interesse suo per quello dell'Amico. Mà le ragioni, ch'all'amor di se stesso si contrapongono, sono contrarie à quello, che tutto dì si proua; percioche se da noi deue esser' amato, chi è grandissimo Amico, e grandissimo Amico è chi vuol bene alla persona, ch'ama per se stessa, quando anco niuno nol sapesse; segue, che ciascu-

no voglia bene grandemente à se stesso; polch'ogni persona ciò proua in se medesimo; tutte le conditioni, che si ricercano nella vera Amicitia, sono primieramente in ciascuno verso se stesso; e tanto quella frà gli Amici è vera, e diceuole Amicitia, quanto hà di somiglianza con l'amore, che ciascuno porta à se medesimo, e di quello partecipa. La onde essendo quella cosa massimamente tale, per participatione di cui l'altre sono dette tali; ne nasce, che l'amore verso noi stessi sia massimamente giusto, e conueneuole; poiche secondo la maggior, e minor partecipatione d'esso gli altri amori, & Amicitie sono chiamate più, e meno vere, e perfette. Mà per venire à sciogliere il dubbio, essendo le ragioni d'amendue le parti probabili, e potendosi interpretare in diuersi modi l'amar se stesso, sarà da distinguerlo, considerando, come l'vno, e l'altro s'intenda, e come sia hora vero, & hora falso quello, che dicono. L'amar se stesso dunque può esser inteso in due modi, l'vno che le persone ordinariamente sogliono biasimare, quando l'huomo vuole per se più danari, honori, e piaceri di quello, che conuiene, e con ogni suo potere, come cose ottime, li procaccia, e quindi volendo vsurpare la parte de gli altri, nascono le contese, e le battaglie. E così fatti huomini essendo in potere de gli affetti, e de gli appetiti irragioneuoli, sono ingiusti, e maluagi, e meritamente sono biasimati. In vn'altra maniera poi lontana dall'interpretatione de i volgari è inteso l'huomo amatore di se stesso, il quale opera cose giuste, e temperate, e ch'in ogni sua attione segue l'honesto. E se bene il volgo non direbbe, ch'huomo così fatto amasse se stesso, e non lo biasimerebbe; nondimeno egli veramente ama se stesso, & è di grandissima lode meriteuole, contrario al catiuo, che non amando se stesso, è falsamente creduto, che s'ami, & è biasimato. E che l'operante secondo l'honesto ami se medesimo, si conosce; perch'vbbidisce alla suprema, e principal sua parte, alla Ragione, & all'Intelletto. La onde essendo la principalissima parte della Città chiamata essa Città, & vniuersalmente in tutte le cose composte di parti, doue l'vna è sopra l'altre principale, & ad essa tutte l'altre sono indirizzate, e da quella si reggono, venendo chiamata cotal parte conueneuolmente col nome del tutto; segue, che l'Intelletto nell'huomo sia con ragione chiamato l'huomo, e che l'huomo amando quello, ami se stesso. E che l'Intelletto sia la principalissima parte dell'huomo, e sia posto per esso, lo dimostra la denominatione, che si fa, da lui del continente, e dell'incontinente. Percioche continente è chiamato l'huomo, quando stà ne i termini della Ragione, e dell'Intelletto, & incontinente, mentre n'esce, e li trapassa; e così l'altre attioni sono da esso regolate, e dette ragioneuoli; ò nò, volontarie, ò inuolontarie, e per conseguente proprie, ò nò dell'huomo, secondo che deriuano dall'Intelletto, e dalla Ragione. Per la qual cosa amando l'huomo da bene l'Intelletto, e se stesso, s'ama d'amore tanto diuerso da quello, che viene cōmunemente biasimato, quanto è diuersa, e più eccellente la vita di colui, che viue con Ragione di quella, di chi si lascia guidare da gli affetti, e dalle passioni. La onde dell'amar se stesso, e la parte ragioneuole, nella maniera, che s'è detto, seguirebbe quando tutti lo facessero, che si contenderebbe in far' opere virtuose, & honeste, e ne risulterebbe il ben priuato, e publico. Per la qual cosa conuiene da vna parte, che l'huomo da bene ami se stesso, poiche reggendosi in ciò con Ragione, à se, & à gli altri è gioueuole, e non conuiene dall'altra, che'l catiuo ami se medesimo; conciosiache seguendo gli affetti, diuenga à se stesso, & à gli altri perniciosos. E massimamente che'l Virtuoso con la scorta della Ragione opera sempre conforme all'honesto, e'l catiuo contra quello, che dourebbe. E l'huomo da bene seguendo per l'amore, che porta à se stesso, l'honesto, è pronto à far per gli Amici, e per la Patria gli vfficij, ch'à vero Amico, & à buon Cittadino si ricercano, sprezzando, quādo bisogna, non pur le ricchezze, e le dignità, mà la propria vita. Percioch'egli ama meglio di rallegrarsi grandemente breue tempo per attione bellissima, che gustar lungamēte piaceri leggieri per attione di picciola Virtù, e d'oscura gloria. Et elegge di viuere più tosto vn sol'anno con far operationi virtuose, che molti ignobilmente; anteponendo vna bellissima, & honoratissima operatione à molte picciole, e di poco momento.

mento. E così fatta dispositione suol'essere in coloro, che s'inducono ad honestà morte per beneficio altrui. Costoro dunque abbracciando l'honesto, non fanno stima de' danari, e li dispensano volentieri per l'Amico; perche mentr'egli ottiene l'vtile, essi acquistano l'honesto, bene molto maggiore. E ne gli altri beni esterni tengono l'istesso stile, cedendo gli Honori, e le dignità à gli Amici; mentr'è conueneuole. E così il Virtuoso anteponendo l'honesto à tutte le cose, può accadere, che ceda dell'imprese all'Amico, e che ciò gli sia più glorioso, che s'egli le facesse. E finalmente in tutte le cose lodeuoli l'huomo da bene piglia per se più delle honeste, che delle gioueuoli, e delle gioconde; & essendo giusto, e benefico à gli altri, & amabile, e venendo ciò dall'amar se stesso; è ragioneuole, che ciascuno s'ami, come fa il Virtuoso, e da così fatto amore si regolino l'operationi dell'Amicitia, mà non già dell'amore, che gli huomini del volgo portano à se stessi. Percioch'amandosi disordinatamente, e senza Ragione, sono ingiusti, vsurpatori dell'altrui, e dannosi à gli altri, & à se medesimi ancora. E dalle cose dette si manifesta la risposta all'oppositione di Cicerone. Conciosiache se bene l'Amico cede cose vtili all'altro Amico, e si fatica per esso più, che per se stesso, e sopporta delle indignità, per fargli beneficio; non vuole tuttauia più honestà per l'Amico, che per se stesso; e non l'ama più di se medesimo; anzi ama se stesso più di lui, essendo più eleggibili le cose honeste, che l'vtili; donde ragioneuolmente si debbono misurar gli atti dell'Amicitia dall'amore, che'l Virtuoso porta a se medesimo. E l'istesso Cicerone dopo l'hauer ciò biasimato, e sforzatosi di ribattere, seguendo più oltra in riprouare, che l'Amicitia nasca dall'vtile, dice; che coloro, i quali non istimano cosa alcuna buona, se non quanto è fruttuosa, amano come le pecore gli Amici, tenendo principalmente conto di coloro, da i quali sperano di cauare vtile maggiore; per la qual cosa mancano di quella bellissima Amicitia, che secondo la Natura è per se stessa espetibile, nè pigliano da se medesimi esempio, di che qualità, e forza sia così fatta Amicitia: Percioche niuno ama se stesso per ritrarre vtilità alcuna da se medesimo del proprio amore, mà perche ciascuno è caro à se stesso; e se'l medesimo non si trasporta (dice egli) nell'Amicitia, non si potrà ritrouare alcun vero Amico; poiche l'Amico è vn'altro noi. E con parole così fatte egli chiaramente conchiude contra quello, che prima haueа negato, che l'Amicitia si deue regolare dall'amore di se stesso. Mà volendo poi tirare il parer suo in sentimento migliore, douremo dire, ch'egli biasimando l'amore di se stesso, e negando, che da quello si debba regolare l'Amicitia, intende dell'amor volgare indirizzato all'vtile; e quando vuole, che nell'Amicitia si prenda esempio dall'amor di se stesso, intende dell'amore, che'l Virtuoso porta à se medesimo. E in così fatta maniera concorderà con Aristotile, nè sarà da se stesso discorde.

Che l'operationi della vera Amicitia si veggono primieramente nell'Amicitia, che'l Virtuoso hà con se stesso. Cap. V.

HAuendo dunque cõchiuso, che la vera Amicitia nasce dall'amor, che'l Virtuoso porta à se medesimo; consideriamo per maggior chiarezza di ciò, che l'operationi de gli Amici, e della vera Amicitia si veggono primieramente nell'Amicitia, che'l Virtuoso hà con se stesso. E così essendo stimate operationi d'Amico il volere, e procurar bene all'altro Amico, ò quello, che si crede essergli bene, e farlo per cagione d'esso, & insieme il desiderare, ch'egli sia, e viua. E di più essendo reputato atto d'Amico il conuersare con l'altro Amico, e'l volere le medesime cose con lui, il rallegrarsi, e condolersi seco; è manifesto, che le stesse conditioni si ritrouano nell'amore, e nell'Amicitia, che l'huomo da bene hà con se stesso. Percioch'egli vuol bene à se medesimo, e lo procura, desidera d'essere, e di viuere, viue con se stesso volentieri, & allegramente, e in guisa tale, che proua alle volte maggior piacere d'esser solo, che in compagnia. E di qui Scipione Africano il minore diceua di non esser mai men solo, di quello, che si trouaua, mentr'era solo. Poiche

che s'appresentano sempre al Virtuoso le belle attioni, c'hà fatte, e del continuo fà trà se stesso, discorre del modo di farne dell'altre in suprema eccellenza, e (come ben disse Euripide.)

Ponendo ogni suo studio il più dell'hore
A farsi di se stesso anco migliore.

E così contempla in se medesimo con diletto incredibile la perfettione della Virtù, e considera, in che maniera, con chi, perche, e quando ella non solo ordinariamente, mà fuor dell'vso cōmune, & heroicamente ancora si possa essercitare, cotali contemplationi anteponendo di gran lunga à gli ordinarij trattenimenti, e trastulli, de' quali le persone volgari sogliono compiacersi. Talche potremo comprendere, onde nasca, che i Virtuosi per l'ordinario sono solitarij; poiche mancando loro compagni, & Amici simili à se stessi, per meglio eleggono di viuere nella bellezza delle proprie contemplationi in solitudine, si può dire quasi beata, che in vani, & ignobili trattenimenti, e compagnie. E quello, che per burla dal mordace Aristofane contra Socrate era detto, che col discorso sopra i Cieli s'innalzasse, si verifica non solamente in Socrate, mà in tutti li Virtuosi, salendo essi con la speculatione della Virtù à cose singolari, e merauigliose. Il Virtuoso similmente con se stesso è sempre concorde, e con tutta l'Anima si rallegra delle cose diletteuoli, delle quali deue rallegrarsi, e s'attrista delle contrarie, e cotali cose egli opera per se stesso, poiche le fà per operare conforme alla Ragione, & all'Intelletto parte nobilissima, e principalissima d'esso. Dico, che si rallegra, e si contrista con tutta l'Anima, intendendo con le sue potēze vnite, in guisa, che l'appetito sensitiuo non ricalcitrando contra la Ragione, non proua dolore delle conueneuoli allegrezze dell'Intelletto, nè meno sente piacere delle noie, che prende il medesimo Intelletto delle cose brutte, come ne i catiui auuiene; mà vbbidendo la parte inferiore alla superiore, l'Anima è tutta vnita, e concorde nell'honeste operationi. E perche l'huomo da bene è poi disposto verso l'Amico, come verso se medesimo, riputandolo vn'altro se stesso, à simiglianza anco del proprio amore egli ama l'Amico, gli vuol bene, glielo procaccia, desidera, che sia, e che viua, sente grandissimo piacere di viuer bene con lui, e con esso è sempre concorde, e lontano dalla calunnia, e seco si rallegra, e duole delle medesime cose, e l'ama per se stesso, e per l'honesto, e non prende, come il catiuo, diletto di quello, che prima gli è spiacciuto, nè per contrario. Posciache le cose honeste sempre gli dilettano, e le brutte l'annoiano; talche, come Virtuoso, non hà potenza al male, e non può farlo. E ne gli huomini ordinarij, che virtuosi non sono, appaiono similmente operationi della vera Amicitia, in quanto si credono esser buoni, & hauendo in se alcun lume di retta Ragione, s'amano con regolato amore. E così quando la persona è più, ò meno di bontà priua; è più, è meno habile à fare così fatte operationi verso se stessa. Onde i catiui, come gli incontinenti, amandosi imperfettamente, per eleggere conforme al senso cose contrarie al giudicio del loro Intelletto, viuono in se stessi discordi, e con operationi poco corrispondenti à quelle della vera Amicitia. E ne gli scelerati poi, che per grauissimi misfatti si sentono la coscienza oppressa, e si conoscono machiati di nefande, e bruttissime attioni, non ritenendo alcun sembiante d'amore verso se stessi, non si troua anco atto alcuno d'Amicitia. Percioche la memoria delle proprie attioni rende loro il viuere odioso, & insopportabile, talch'essendo à se medesimi horribili, cercano di fuggir da se stessi col ricorrere alle cōpagnie, per sottrarsi dal pensare alle proprie bruttezze; e non potendo alla fine da se medesimi nascondersi, nè scordarsi le sceleratezze loro, per fuggir in tutto, e liberarsi da se stessi, e dalle continue furie, che perciò gli tormentano, si danno la morte. Per la qual cosa apparendo le operationi della vera Amicitia nell'operationi principalmente del Virtuoso verso se medesimo, & in ciascuno più, e manco, secondo che più, ò manco Virtù, ò Vitio possiede in maniera, che nella persona, dou'è grandissima bontà, scorgendosi operationi verso se stesso di perfetta Amicitia, e doue è somma maluagità, non se ne vedendo segno, possiamo ragioneuolmente confermare

quello, ch'è già stato da noi determinato, che dall'amore, che'l Virtuoso porta à se stesso, nasce la regola della vera Amicitia.

Se l'Amicitia consiste più nell'amare, ò nell'esser amato. Cap. VI.

HAbbiamo fin quì veduta la definitione vniuersale dell'Amicitia, e la particolare della vera Amicitia, e discorso, che l'vn'Amico Virtuoso palesa la sua Beneuolēza all'altro con l'operatione propria dell'Amicitia, col viuere, e conuersare insieme, facendo quell'attioni amiche, ch'à ragioneuol cōuersatione si ricercano; E insieme habbiamo mostrato, che così fatte operationi nascono dall'amore, che portiamo à noi stessi, & in che guisa l'huomo debba amar se stesso; e che differenza sia in ciò dal Virtuoso al catiuo, s'è parimente chiarito. Hora perche nella medesima definitione s'è detto, che l'Amicitia è Beneuolenza reciproca, & è riposta nell'amare, e nell'esser' amato, accioche l'essenza d'essa sia pienamente chiara; considereremo, in quale delle due cose ella sia maggiormente, ò nell'amare, ò nell'esser' amato. E veramente pare, che la maggior parte delle genti desideri d'esser anzi amata, che d'amare; e ne può esser segno il veder, che molti si dilettano de gli Adulatori, crédēdo d'esser molto più amati da loro, che d'amarli; mà cotal'appetito è più proprio de gli ambitiosi, che de gli altri; percioch' in quanto sono amati, sembrano di ritener in se alcuna eccellenza, e merito, che di ciò sia cagione, e credono, che la stessa cosa sia l'esser amato, e l'esser honorato, e che riportando amore dall'Amico, & essendo da esso amati, siano insieme honorati; mà è molto differente l'esser' amato dall'esser honorato, e l'amore dall'Honore. Percioche l'amore si desidera per se stesso, e la persona è vaga senz'altro frutto d'esser amata; mà l'Honore non lo vuole per se stesso, mà perche venendo da huomo grande, che possa beneficarla, lo piglia per segno della buona dispositione d'esso, e del suo amore; e n'attende gratia, e beneficio; e venendole da Sauij, e da Virtuosi, l'è grato, per confermarsi col giudicio loro nella propria opinione d'essere meriteuole; per la qual cosa meglio è l'esser'amato, che honorato; mà che l'amare sia più degno dell'esser'amato, si vede; posciache l'amare è vna buona attione, e l'esser' amato non è attione alcuna. Di più l'amare presuppone sempre cognitione, è l'esser'amato nò, è così l'esser'amato, e conosciuto cade anco nelle cose inanimate; mà l'amar nò. Oltra di ciò chi ama, in quanto tale, è benefico, mà chi è amato, in quanto tale, non è benefico. Mà conuerrà per auuentura auuertire, se venisse ricercato, qual cosa più desiderabil fosse, ò esser di qualità, che le genti si piegassero ad amarci, ò che noi fossimo pieghe-uoli ad amar'altri; perche senza dubbio il primo, come presupponente in noi eccellenza maggiore, sarebbe più desiderabile del secondo; mà perche cerchiamo, qual delle due cose sia più propria dell'Amicitia, ò l'amare, ò l'esser'amato; diciamo, ch'ella molto più consiste nell'amare, che nell'esser amato; e lo mostra l'Amicitia, che le Madri ritengono co' Figliuoli, per contener in se perfettissimo amore. Percioch'elle amano i Figliuoli, che danno ad alleuare, se ben da essi non sono riamate, non essendo conosciute da loro, e molte volte ancora, quando da essi vengono conosciute, sono disprezzate. Onde l'Amicitia loro si coserua in amare, e non esser amato. S'aggiunge, che quella condition' è più propria di ciascuna cosa, che sopra l'altre, che le conuengono, è lodata; per la qual cosa essendo lodati gli amatori de gli Amici più, che gli amati; segue, che l'amare sia più proprio dell'Amicitia, che l'esser amato. Quando dunque cotal operatione, ch'è interna, e propria dell'Amicitia, vien fatta da ogni parte con la debita corrispondenza; l'Amicitia è salda, e ferma; poiche ciascuna cosa si conserua con le proprie operationi, e si corrompe con le contrarie.

Della Concordia. Cap. VII.

HAuendo chiarito à bastanza la difinitione della vera Amicitia, e l'essenza sua, e veduto, ch'ella è riposta in conformità d'animi disposti à volersi scambieuolmente bene, & à procurarselo, viuendo insieme, rallegrandosi, e dolendosi de i medesimi accidenti; e conciosia che'l volere le stesse cose nasca da Concordia, e'l procurare, e far bene ad alcuno venga da Beneficenza, e la Concordia, e la Beneficenza siano conseguenti, e proprie della vera Amicitia; parleremo hora conueneuolmēte dell'vna, e dell'altra, e prima della Concordia, come presupposta dalla Beneficēza, e più vniuersale d'essa. La Concordia dunque non è semplicemente (come pare) vnione, e consentimento d'opinione; percioche cotal consentimento può eader' in coloro, che non si conoscono. Onde non conuerrebbe all'Amicitia, e non sarebbe, com'è, sua propria, ricercando ella, che gli Amici si conoscano. Similmente il consentimento, e l'vnione delle stesse opinioni di qualunque soggetto si voglia, non è Concordia; percioche le cose necessarie, e che non cadono in nostra elettione, non appartengono all'Amicitia. E perche la Concordia si vede nelle Republiche, e pare ragioneuole regolare la priuata dalla publica; diremo, che le Città all'hora son dette concordi, quando consentono in eleggere, volere, e far le cose gioueuoli al publico; e però nell'Amicitie priuate la Concordia sarà intorno alle cose agibili, & importanti, ch'in ambedue gli Amici potranno cadere in quella guisa, che veggiamo nelle Città, nelle quali si tratta di negotij graui appartenenti à tutti. E così la Concordia è vn consentimento di volontà intorno à cose agibili, ch'importano all'Amicitia; consentimento dico di voler le stesse cose, non ciascuno separatamente per se, mà ch'vnitamente consentono in esse nel medesimo modo, come quando il Senato, e'l Popolo concordano di far vn Rè, e'l tal Rè; e niuna delle parti lo vuole per se, nè differente l'vna dall'altra. La Concordia dunque stando nelle cose, che riguardano all'vtile della vita humana, & appartenendo egli principalmente alla Ciuiltà, fà, che ragioneuolmente ella è chiamata Amicitia vtile; e secondo essa l'vn Cittadino è Amico all'altro, e le Città, e Republiche vengono dette Amiche nel medesimo vtil commune. Et à simiglianza della Ciuiltà è la Concordia priuata, come s'è veduto; talche gli effetti di quella si scuoprono, e rilucono ne gli huomini da bene; percioche sono concordi separatamente in se stessi, hauendo la Concordia interiore delle parti dell'Anima loro, che col debito modo conuengono, e consentono nella medesima maniera tutti esteriormente, e stanno saldissimi nello stesso proponimento dell'honesto, e non sono mutabili, mà vogliono, e fanno cose giuste, e gioueuoli à beneficio publico, e priuato, cosa, che ne i catiui succede in contrario. Poich'egli è impossibile, ch'essi lungamente siano concordi, com'anco è impossibile, che siano Amici, se non per tempo breue. Conciosiache volendo ciascuno di loro più delle cose vtili, e meno delle fatiche, impedisce al compagno il godere la sua parte del bene, con aggrauarlo fuori del douere; onde mancando frà essi la debita communicanza, viuono in continua discordia, e seditione.

Della Beneficenza. Cap. VIII.

SEgue, che si parli della Beneficenza, come s'esercita frà gli Amici; e perche dicemmo, che'l procacciar bene all'Amico era effetto proprio dell'Amicitia, e che nascea dall'amore, che teniamo verso noi stessi; conuerrà, che l'Amico, nel beneficare l'altro Amico, sia nella medesima maniera disposto, & operi, come suole per se stesso, volontariamente; poiche l'huomo non si muoue ad amarsi, nè à procurarsi bene per forza, nè per ignoranza. E non solo si ricerca, che ciò faccia volontariamente, mà con elettione ancora; conciosiache'l Virtuoso non operi per affetto, & inconsideratamente senza consiglio. Oltra

di ciò lo deue fare prontamente, e compiutamente, percioche s'aspettasse d'esserui tirato da i preghi dell'Amico, non opererebbe, come fà per se stesso; Nè similmente ciò farebbe, se lasciandosi vincere dalla fatica, ò dalla difficoltà, ò da qual'altro si voglia impedimento, ò rispetto, abbandonasse l'impresa, non facendo ogni suo potere per condurla à fine. E ciò per vltimo conuiene, che faccia schiettamente à beneficio dell'Amico; percioche se fosse per ricambiarlo di gratie riceuute, nascerebbe da obligo di Giustitia, e non verrebbe dal rispetto dell'Amicitia; Nè parimente se ritornasse à cõmodo del benefattore, conciosiache sarebbe il beneficio per proprio interesse, e non per l'Amico. Per la qual cosa poiche'l vero Amico non fà beneficio all'altro Amico, per ritrarre da lui cambio, non misura manco i beneficij, che vicendeuolmente gli vengono fatti dal beneficato, dall'vtile, che possono apportargli; mà essendo ambidue Virtuosi, e misurandosi l'attioni d'huomini cotali dall'elettione, l'vno giudica la grandezza del beneficio dell'altro dall'elettione d'esso, & essendo in amendue egualmente honestà, poiche sono d'egual Bontà, e Virtù, e s'amano reciprocamente, fà, che l'vno Amico rimane sodisfatto a pieno del beneficio fattogli dall'altro, auuengache non riporti tanto vtile, quanto ha dato. Percioche dandogli l'Amico ciò, che può, con prontezza, e nella maniera, che ricerca la virtuosa elettione, l'altro Amico s'appaga riceuendo il buon animo, e l'intiero amore dell'Amico fine suo principale.

Se sia più conueneuole aiutare il benefattore, ò l'Amico. Cap. IX.

ESsendo dunque opera da vero Amico il far beneficio all'Amico, & essendo similmente cosa honesta ricompensar' il benefattore posto in necessità; viene ragioneuolmente da dubitare, se più conueneuol sia ricompensar' il benefattore, ò aiutar l'Amico, quando l'vno, e l'altro non si possa fare. E benche così fatte dubitationi non si possano risoluere sottilmente con regola vniuersale, e certa, per non succedere tutti li casi in vna guisa, essendo differenti per grandezza, per picciolezza, per honestà, e per necessità; nondimeno ci sforzeremo di porgere in ciò alcuna chiarezza. E prima stando tutte le cose pari, meglio è per ordinario ricambiare i beneficij, che souuenir' all'Amico. E nella medesima maniera è più conueniente restituir il debito, che donar al compagno, dico per ordinario stando pari li termini; percioche nascono alcuni accidenti, che molte volte ricercano il contrario. Conciosiache possa auuenire, ch'vno, il quale habbia riscosso dalla seruitù de' nemici il compagno, venga similmente preso, e nell'istesso tempo sia fatto prigione il Padre del beneficato. Per la qual cosa non potendo il beneficato sodisfare alla liberatione del Padre, e del benefattore, volendo rendere più tosto il beneficio, che liberar il Padre, rimarrebbe empio. Là onde conuerrà, ch'abbandoni l'Amico, e lasci di ricambiare il beneficio; perche sarebbe anco in obligo d'anteporre alla propria liberatione quella del Padre. E di qui Seleuco fù degno di lode, posciach'essendo Demetrio suo Padre prigione d'Antioco, offerse lo Stato, e la persona sua al nemico per riscuoterlo contra il volere dello stesso Demetrio, che stimando più la grandezza del Figliuolo della propria libertà, l'haueua auuertito à non diminuir punto dello Stato per liberarlo; doue Seleuco in contrario anteponendo l'interesse paterno à quello dello Stato, & à se medesimo, con ogni potere procacciò il suo riscatto. E dunque da risoluere assolutamente, che si deue restituir' il debito, quando non soprasstia cosa di maggior honestà, e necessità, che tiri à se la nostra attione. Percioche dobbiamo restituire il debito, perch'è honesto; onde dirizzando le nostre attioni all'honesto, quando in altra cosa troueremo honestà maggiore, che in ricambiar il beneficio, ò in restituir il debito, douremo obligarci à quella, e lasciar il debito. Dico di maggior honestà; posciache si come nella Musica auuiene, che se bene la Lidia, Dorica, & Ionica sono tutte eccellenti, nondimeno non è sconueneuole, ch'vna sia più soaue dell'altra; così nell'attioni honeste nõ è irragioneuole, ch'vna auuanzi d'honestà

l'altre,

l'altre, e che, come migliore, sia sopra tutte eletta; anzi può auuenire, ch'el far vn'attione, come il liberare l'Amico, senz'altro riguardo sia honestissima, e in paragone della liberatione del Padre, facendola, e lasciando il Padre per l'Amico, diuenga empia, e dishonestissima, come s'è discorso. Nè dourà anco l'huomo da bene render sempre il cambio; massime quando chi haueua beneficato lui, sarà catiuo. Percioche si come in beneficar' il Virtuoso si fà cosa honesta, così in donar', e souuenir' al catiuo porgendogli occasion', e possanza maggiore di far male, si fà cosa ingiusta. Onde il Virtuoso non sara' riputato ingrato, non ricambiando il beneficio al maluagio, quando sia per renderlo peggiore, sapendo spetialmente, che colui non l'hà per la Virtù beneficato, mà solamente per interessi, e per trarne maggior guadagno. Anzi si potra' dire, che per così fatta maniera il Virtuoso rendera anco bellissimo, & honestissimo cambio al catiuo, non gli porgendo occasione di peggiorare. E di più verra chiaro, quando il rispetto della Giustitia legale debba esser' anteposto à quello dell'amore, e dell'Amicitia, e quando nò; come più largamente à suo luogo tratteremo. Così fatti determinationi dunque non potendo esser certe, e d'vna sola sorte, si dourãno pigliare dalla qualità delle persone, e delle circostanze, nelle quali l'attioni caderanno, presupponendo sempre, che nel ricambiare le gratie, essendo diuerse le persone, con le quali possiamo tener obligo, con diuersa, e differente maniera dobbiamo anco riconoscerle.

Se per giouar all'Amico conuenga lasciar l'honesto. Cap. X.

POic'habbiamo veduto, che'l far beneficio all'Amico è vna delle proprie operationi dell'Amicitia, è da guardare, se dobbiamo esercitar la Beneficẽza sempre in modo, che per giouar all'Amico, possiamo alle volte cedergli non solamente cose vtili, & honoreuoli (come s'è già detto) mà ci conuenga parimente lasciare l'honesto, e scostarsi dal diritto. E questa questione è di tal sorte incerta, che Chilone Filosofo grandissimo, benche più volte l'hauesse considerata, nondimeno ne stette sempre in dubio, e lasciolla indecisa, & altri valent'huomini hanno hauuto in ciò parere diuerso. E da vna parte Temistocle hebbe à dire, che non si sarebbe dato à gouernare, se non fosse stato per fare maggiore dimostratione à gli Amici, ch'à gl'Inimici, significando chiaramente, che nel suo magistrato non era per vsar l'egualità com'altri l'essottaua; e voleua anteporre gl'interessi de gli Amici alla Giustitia. Il medesimo sentimento fù in Agesilao, che spesso, per compiacere à gli Amici, hor s'auuiliua, & hor diueniua ingiurioso altrui. E l'opinione di costoro par confermata da M. Tullio ristringendo egli lo scostarsi dall'honesto, ch'in tutti i casi viene ammesso da essi, all'interesse della riputatione, e della vita dell'Amico, con dire, ch'essendo buoni i costumi del medesimo Amico, s'habbiano tutte le cose cõmuni con lui, i consigli, & i voleri senza eccettione alcuna, e venendo il caso s'aiutino ancora le men giuste volontà, e desiderij suoi, talche doue si tratti della vita, e della fama, la persona si pieghi alquanto dalla diritta via in maniera, che non segua gran bruttezza, douendosi concedere alcuna cosa all'Amicitia. E'l parere di Cicerone pare, che venga da Teofrasto, il quale (secondo Gellio) stimò, che l'huomo douesse sopportare vna picciola, e debole bruttezza, e vergogna, quando fosse per succedere vtilità grandissima all'Amico, affermando, che si ricompensi il picciol danno dell'offesa dell'honesto, con maggior honestà; e più importante in giouar all'Amico; la qual cosa leua la macchia, e pareggia il mancamento, che s'è fatto. Ma doue sia eguale, ò poco distante l'vtilità dell'Amico, e l'honestà propria, non è dubbio, che l'honestà all'vtilità deue esser anteposta. Mà doue il danno della nostra honestà sia picciolo, e l'vtilità dell'Amico grandissima, è da fare (dic' egli) in contrario, in quella guisa, ch'anteponiamo ancora vna massa grandissima di metallo ad vna picciola verga d'oro. E in sostanza pare, che l'opinione di Cicerone sia la medesima, ch'è quella di Teofrasto; onde possiamo conchiudere, che Temistocle, Agesilao,

Cicerone, e Teofrasto concorressero nel medesimo parere, e che li due primi l'habbiamo più largamente intesa de i secondi. Mà dall'altra parte Pericle hebbe opinione contraria, affermando, che si doueua esser Amico fin'all'Altare, cioè finche non si toccaua, ne offendeua l'honesto. E fù della medesima sentenza Focione, con dire, c'haueua eletto Charillo per Genero in tutte le cose giuste. E chi volesse poi guardare con ragione le parole di Cicerone, potrebbe dubitare, ch'egli in ciò si contradicesse. Conciosiache ponga prima legge dell'Amicitia il non chiedere cosa dishonesta all'Amico, nè farla, qual'hora ne fossimo da esso ricercati, e voglia, che l'Amicitia sia stabilita sopra la Virtù, e dica (come habbiamo veduto) ch'essendo buoni i costumi dell'Amico, all'hora siano communi tutte le cose con esso, i consigli, e i voleri senza eccettione alcuna; e venendo il caso s'aiutino ancora le men giuste volontà, e desiderij suoi. Pare, dico, che Cicerone sia à se stesso contrario; percioche stabilisce da vna parte l'Amicitia sopra l'honesto, non ammettendo, che si possa ricercare in essa cosa dishonesta, nè che ricercata si debba fare, e che non s'accettino se non Amici di virtuosi costumi. E da vn'altra parte presuppone, ch'in cotali Amici possano cadere dishonesti pensieri, e in così fatto caso, che la persona sia tenuta ad aiutargli, & à partirsi dal douere. Nè patisce minor difficoltà la sentenza di Teofrasto; perche volendo, che l'honesto per picciolo, che sia, ceda all'vtile (benche grandissimo) dell'Amico, trauolge l'ordine della vita, e della Natura, per esser l'honesto fine delle nostre attioni, come s'è veduto, e l'vtile mezo per ottenerlo. Et è ben chiaro, che quantunque Cicerone affermi, che per la vita, e per la riputatione dell'Amico la persona possa piegarsi dalla diritta via, nondimeno è da Gellio ripreso, perc'habbia troppo vniuersalmente parlato, non hauendo particolarmente chiarito, quanto esser douesse il discostamento dal retto, ò dall'honesto, e per qual cagione, & à che segno. E'l medesimo si potrebbe dire contra Teofrasto, non hauendo pienamente spiegato ciò, ch'intendesse per grandissima vtilità dell'Amico, e per picciola honestà nostra, e quando l'vtilità habbia con l'honestà l'istessa proportione, che tiene la grandissima massa di metallo con la picciola verga d'oro. Ma venendo à manifestare, qual delle due proposte opinioni sia più ragioneuole, sodisfaremo insieme alle dubitationi d'Aulo Gellio. È dunque da considerare prima, che l'Amico, e l'Amicitia si dice in più modi (come s'è discorso) & altra è honesta, & altra nò; onde segue, che quello sia Amico, & insieme Virtuoso, ch'è Amico d'Amicitia perfetta, & honesta, e quello possa essere Amico, e non di necessità Virtuoso, ch'ama per altri oggetti differenti dall'honesto. Per la qual cosa, che gli Amici, i quali non sono stabiliti sopra l'honesto, possano scostarsi dalla diritta via per beneficio l'vno dell'altro, non è da dubitare; Conciosiache non essendo l'oggetto loro congiunto necessariamente con l'honesto, e potendogli ancora molte volte esser contrario, sia quasi ordinario d'essi, non che fuori della conditione loro, il torcersi dal douere, per conseguire i fini sconueneli, che si sono proposti. Parrebbe dunque, che la dubitatione cadesse sopra gli Amici d'Amicitia honesta, cosa tuttauia irragioneuole; percioch'essendo Virtuosi, non possono incorrere in mancamento alcuno, talche l'vno commetta, ò voglia commetter cosa dishonesta, e che l'altro sia per aiutarlo. Conciosia dunque che'l Virtuoso possa hauer Amici ancora per lo diletto, e per l'vtile saluo l'honesto, la dubitatione haurà più ragioneuolmente luogo in considerare, se'l Virtuoso si deue faticare intorno à cose dishoneste per beneficio dell'Amico, che gli è congiunto per Amicitia vtile, ò diletteuole, in maniera che gli sia lecito piegarsi alquanto dalla diritta via. Dico dunque, ch'i fini, e i desiderij dishonesti, intorno à i quali si cerca, se'l Virtuoso deue faticare per l'Amico, possono essere di due maniere, scusabili, e degni di perdono, ò non iscusabili, mà degni sempre di castigo. Scusabili sono gli appetiti, e i desiderij cagionati da humano, e naturale affetto, non iscusabili quelli, che sono prodotti da habito catiuo, ò da maluagità Ferina, e bestiale. E così vien chiaro, ch'intorno à i fini della seconda sorte dishonesti il Virtuoso non può impiegarsi, perche dirizzando le sue attioni all'honesto, non può operare à fine, che sempre è catiuo: Onde rima-

ne, che riguardiamo, s'intorno à i deſiderij, e fini ſcuſabili, egli deue faticare per l'Amico. Per cagion dunque di ciò è da vedere, ſe ſimiglianti deſiderij ſono ſtati ottenuti dall'Amico, & ha già cõmeſſo l'errore, ouero è in penſiero, e in pratica per conſeguirli, e per errare. Percioch'eſſendo per commetter fallo, non ſolo non vorrà ſouuenirlo, mà ſi sforzerà con ogni ſuo potere di rimouerlo da così fatto penſiero: altrimente tolerando, & aiutando l'Amico à far atto ingiuſto, egli non ſarebbe Virtuoſo, nè vero Amico. Poſciache, come dice Ariſtotile nel cap. 8. dell'ottauo dell'Ethica, vfficio de gli huomini Virtuoſi è il non errare, e il non laſciar' inſieme, che gli Amici commettano errore. Per la qual coſa ſe'l Virtuoſo haurà d'affaticare per fine dishoneſto, c'habbia da ritornare in beneficio dell'Amico, ſarà per quello, che già haurà ottenuto, e per l'error commeſſo, che meriterà ſcuſa, e perdono. Percioch'egli trauaglierà per ſe in liberar l'Amico dal danno, e dalla vergogna, nella quale ſarà caduto, e per accidente intorno al deſiderio, & al fine catiuo, c'haurà condotto il medeſimo Amico à così fatto diſordine. E l'vtile, e'l beneficio dell'Amico verrà congiunto con l'honeſto, e l'intentione del Virtuoſo, ch'in ciò lo ſouuenirà, ſarà parimente honeſta. E perch'a così fatto fine ſi può caminare con mezi diuerſi, laſciando il diſcorrere de gli honeſti, ſopra de quali non cade dubitatione alcuna, è da riguardare ancora, che li mezi catiui ſono di due ſorti, & alcuni ſi trouano di maniera rei, che ſono ſempre tali, come l'occupare la Libertà della Patria è atto di tal ſorte ingiuſto; che fine alcuno, a cui s'indirizzi, in qual modo, ò tempo ſi voglia, non può renderlo buono, anzi così fatto mezo diſtruggerebbe per ſe il fine honeſto, à cui ſi riuolgeſſe. Altri mezi poi ſono di lor natura catiui, in modo, ch'indirizzati à buon fine non lo diſtruggono, mà lo fanno acquiſtare per accidente; onde per accidente ancora ſono eleggibili, & honeſti. E come nella Medicina veggiamo, che'l tagliar la vena per cacciarne il ſangue corrotto, è coſa catiua per ſe, mà vien ſana per accidente, ageuolandoſi la ſanità; così nell'attioni humane auuiene, ch'alcune coſe di loro natura catiue poſſono per accidente diuenir buone, e condurci à fine honeſto, nella maniera, ch'à Pilade accadette, che per ſaluar la vita ad Oreſte, diſſe contra il vero d'eſſer' Oreſte; e Mutio Sceuola ſimilmente, per liberar la Patria, affermò à Porſena, che trecento altri haueuano congiurato contra di lui. Dico dunque, che dalle coſe preſuppoſte, e dichiarate ſi può venire in chiarezza della dubitatione. Percioc'habbiamo veduto, che'l Virtuoſo non può partirſi dall'honeſto in guiſa, che ſi proponga d'ottenere fine catiuo per far beneficio all'Amico; percioche non ſarebbe Virtuoſo; ma gli è ben conceſſo il fauorir, & aiutar l'Amico, per ſolleuarlo, qual' hora ſia caduto in errore, per hauer conſeguito alcun dishoneſto deſiderio, ſoſpinto da affetto humano, & iſcuſabile; e'l mezzo, col quale può procurargli la ſicurezza della vita, e dell'Honore, ò qual ſi voglia grandiſſimo bene, mancandogli il vero mezo della Virtù, non deue eſſer catiuo aſſolutamente, talche diſtrugga il fine, à cui è indirizzato, rimanendo affatto incapace, & inhabile à diuenir honeſto, mà dell'honeſto gli conuien eſſer capace, ſe ben per accidente. E così vengono inſieme manifeſte le dubitationi di Gellio, e vediamo, che'l Virtuoſo deue ſouuenir l'Amico ne gli errori ſcuſabili, ne' quali è caduto, e in ciò può piegarſi dal retto per accidente, mancandogli i veri mezi, e non hauendo altra ſtrada per condurſi al fine, che s'è propoſto. E tanto può ſcoſtarſi dalla diritta via, quanto la neceſſità lo sforza, e l'honeſtà comporta. E l'honeſto tanto lo cõporta, quanto può tramutare il mezo di ſua natura catiuo in buono, e tirarlo al proprio ſeruitio. Come dunque il Medico non cura mai, ſe non per la ſanità compita, ò per quella, di cui è capace il ſoggetto, e non ſi ſerue per rimedio di coſe aſſolutamente contrarie alla ſanità, perch'opererebbe contra il ſuo intento, mà ſi vale di quelle, che ſe bene ſono di lor natura catiue, poſſono però per cotal occaſione, e per così fatto fine, mutando natura, diuenir buone; così il Virtuoſo non s'affatica mai per l'Amico, ſe non per ottenergli l'intera honeſtà, ò quella di ch'egli è capace. E in ciò non ſi ſerue de' mezi di lor natura contrarij, ſe non quando non gli è conceſſo valerſi de' buoni, e per quanto poſſono ſeruire alla

sua retta intentione, ò di catiui può renderli diceuoli, impiegandoli all'acquisto, e non alla distruttione del fine honesto, che vuole ottener' all'Amico, e quando hanno la stessa proportione col medesimo fine, che tiene il tagliar la vena del Medico con la sanità, come dicemmo dell'atto di Pilade; e di Mutio in liberare l'vno l'Amico, e l'altro la Patria dal pericolo. E da quello, che s'è discorso, il parere di Teofrasto viene aperto, e si mostra concorde col nostro; percioche la picciola verga d'Oro, che per la gran massa di metallo lasciamo in beneficio dell'Amico, e la leggier' offesa della nostra honestà, che facciamo, e lo scostamento, c'habbiamo detto essere dà noi fatto dall'honesto, è per occasione d'ottenerlo più compiutamẽte. E massime, che debbiamo intendere, che quella vtilità grandissima non sia disgiunta dall'honesto, ne gli sia in modo contraria, che con esso sia incompatibile. E si possono interpretare nello stesso sentimento le parole di Cicerone, che con l'ammettere alcuna cosa all'Amicitia, e l'aiutar l'ingiuste volontà dell'Amico, e piegarsi dall'honesto per lui, in modo, che non segua gran bruttezza, intenda, che debbiamo souuenire gli Amici nelle men giuste volontà loro, quando per essi sono caduti in errore scusabile, e che debbiamo torcerci dalla diritta via senza cadere in gran bruttezza, togliendo vn mezo catiuo per accidente, come s'è discorso. E se Temistocle poi, Agesilao, & altri giudicarono, che l'huomo douesse allontanarsi in ogni maniera dall'honesto per beneficio dell'Amico, si partirono dalle leggi della vera Amicitia, e del Virtuoso, e s'auuicinarono à i costumi de' volgari, e de' catiui.

Perche i Benefattori amano più i beneficati, che i beneficati i Benefattori. Cap. XI.

CONsideriamo hora per conseguente, onde nasca, che i Benefattori amano più i beneficati, che non fanno all'incontro i beneficati i loro benefattori, parendo, che la ragione richiegga il contrario; poiche'l beneficato dourebb' amare più il benefattore, per essergli più vbbligato, che non è il benefattore à lui, non hauendo seco obligo alcuno. Molti dunque stimano, che proceda dal proprio interesse, e che'l benefattore desideri più il bene del beneficato, perche possa restituirgli il beneficio nella guisa di colui, c'hauendo prestato, desidera molto più la salute del debitore, accioche possa restituirgli il prestato, che non fà il debitore quella del creditore; anzi pare, che'l debitore punto non curi la salute del creditore, e che fosse per tornargli à commodo maggiore, che mancasse, per liberarsi dall'obligo, che gli tiene. E questo pare assai conforme alla Natura humana; percioche non conoscendo ella il vero bene, se non con gran fatica, & essendo negligente in acquistarlo, antepone all'honesto il proprio commodo, ond'è inclinata all'Ingratitudine, & ama meglio riceuere benefici, che farne. Mà cotal dichiaratione non è punto conueneuole, conciosiache'l benefattore Virtuoso non è simile al creditore; poiche'l creditore nõ ama il debitore, mà desidera la salute d'esso, per poter'esser da lui sodisfatto; mà il benefattore ama il beneficato, ancorche sia certo di non douer ritrarre da lui ricõpensa alcuna del beneficio. E ciò auuiene, pche l'ama come cosa sua, e nella maniera, che gli artefici amano l'opere loro più, che dalle medesime opere nõ sono, ò nõ sarebbono amati, s'hauessero sentimẽto: così il benefattore ama più il beneficato, che nõ è amato da lui. Et ama tãto più il beneficato, che nõ fà l'artefice l'opera sua, quanto che'l beneficato è opera viua, e la statua, ò pittura dell'artefice è senza vita. E la ragione, pche l'huomo ama la sua opera, viene, perch'egli ama d'essere, e l'esser'è riposto nell'atto, e nell'operatione, la qual si scorge, e si cõserua nell'opera; ond'il benefattore ama il beneficato, come quello, in cui cõserua quasi il suo atto, e la sua operatione, e l'essẽza sua in quãto benefattore. Percioche doue innãzi, che facesse l'opera, era in potenza benefattore; la stess'opera, venendo poi fatta da lui, è cagione di farlo benefattore in atto, e quanto ella si conserua, tanto per conseguente pare, ch'egli si conserui in cotale stato. E perche ciò non succede nel beneficato, non può

amare tanto il benefattore, quanto da lui è amato. S'aggiunge, che'l benefattore nel fare beneficio fà cosa honesta, e riuolgendosi nel beneficato, la conosce in esso; mà il beneficato riguardando il benefattore, non vede reflettere in se cos'alcuna, c'habbia fatta in esso, ma comprende d'hauer riceuuto da lui vtile, e che l'honestà, e la bellezza dell'operationi è nel benefattore. Laond'essendo l'vtile mezo per ottenere l'honesto, è molto men degno, e men'amabile d'esso; e perciò il benefattore è men'amabile al beneficato, che'l beneficato non è à lui; posciache'l benefattore si rappresenta come oggetto vtile al beneficato; e'l beneficato al benefattore, come honesto. E da altro si potrà conoscere il medesimo, riguardando, che'l beneficio, mentre si fà, poi ch'è fatto, e quando s'ha da fare, e finalmente in ogni tempo è molto più diletteuole appresso al benefattore, che non è appresso al beneficato; perche dalla parte del benefattore sempre è honesto, e da quella del beneficato è vtile. Onde considerando il presente il fare le cose honeste, è molto più Virtuoso, e perciò più giocondo, che non è il riceuer l'vtile. E perche la memoria de i piaceri passati rimane più, e meno salda, e diletteuole secondo l'impressione più debole, e più gagliarda, c'hà riceuuta da gli oggetti, mentre ci sono stati presenti; ne nasce, che la memoria del beneficio, e dell'operatione honesta sia molto più stabile, e piaceuole di quella del beneficio, e dell'vtile riceuuto; anzi, che questa rechi niuno, ò poco piacere, poiche l'vtile è mezo, che camina al fine, e tosto che ce ne siamo seruiti, passa, e si scorda, nè sempre può esserci vtile. Ma l'honesto è fine, inche'l Virtuoso riposa, e perpetuamente è tale, e puossi dire, che sempre gli sia presente, e gli diletti. E ben vero, che doue la memoria del beneficio riceuuto non apporta piacere, ò poco; la Speranza, e l'aspettatione di quello, che ci deue venire, è in contrario, & è di gran lunga più diletteuole della memoria dell'vtile passato. E ciò nasce dall'esser la memoria di cotal'vtile congiunta con priuatione; e la Speranza, dell'auuenire è fondata sopra il prossimo atto. E seguendo in paragonare il benefattore col beneficato nelle cose auuenire, è chiaro, che scorgiamo nell'operatione honesta, e nel benefattore, che spera di far'il beneficio, maggior piacere, che nel beneficato, il qual'aspetta di riceuerlo. Percioche l'aspettare di conseguire vn bene apporta parimente più, e meno piacere secondo l'opinione da noi concetta del diletto, che faremo per prouare, quando l'hauremo ottenuto, e secondo la certezza di douerlo conseguire. Per la qual cosa misurandosi così il piacere delle cose auuenire, come delle passate, da quello, che sentiamo mentre ci sono presenti, essendo il benefitio presente molto più giocondo al benefattore, ch'al beneficato (com'habbiamo veduto) rimane, che l'aspettatione del benefitio auuenire sia molto più diletteuole al benefattore, che al beneficato. E massime perche il benefitio per esser principalmente nell'elettione del benefattore, & in sua podestà, egli viene ad esser molto più certo di poterlo fare, che non è il beneficato d'hauerlo à riceuere. Talche non pur senza timore alcuno, mà con grandissimo contento, e piacere è aspettato dal benefattore il tempo da produre il benefitio risoluto di farlo compito, quanto le sue forze potranno comportare; e quindi gode grandissimo piacere nella speranza della bella, e virtuosa attione, che da lui è per deriuare, cose contrarie in chi aspetta il beneficio. Percioche non essendo egli in podestà sua, teme sempre, che non gli sia dato; e quando pur confidi d'ottenerlo, conoscendo di douer restar'obligato al benefattore, si riempie di noia in maniera, che cotal aspettatione, come apportatrice d'obligo, gli è molesta; ond'ha in se poco piacere, ò manco assai di quello, che nasce dalla speranza dell'attioni honeste. Et auuenga che nelle cose vtili la Speranza, e l'aspettatione de' beneficij, che s'hanno da riceuere, più ne diletti della memoria di quelli, che si sono riceuuti, e sono già passati; non segue tuttauia, che la speranza delle cose honeste, che s'hanno da fare, non sia molto più diletteuole dell'vtili, ch'aspettiamo; come alcuni falsamente si son dati à credere interpretando in così fatto sentimento Aristotile nel cap. 7. del nono dell'Ethica; contrario alla sua intentione. Percioche hauendol egli quiui proposto di voler mostrare, che'l beneficio considerato in ogni tempo è più dilette-

letteuole appresso al benefattore, che non è appresso al beneficato, quando hauesse inteso, che l'aspettatione delle cose vtili apportasse maggior piacere di quella dell'honesto, haurebbe conchiuso il contrario del suo proponimento. Ma mentre dice, che la memoria delle cose honeste è giocondissima, e quella dell'vtili non troppo, soggiunge, che l'aspettation è in contrario, significando l'aspettatione delle cose vtili in paragone della memoria de gli vtili passati; percioche doue la memoria dell'vtil passato, e del beneficio già riceuuto non è troppo dilettеuole, per ritener in se più priuatione, che atto, come s'è già accennato; l'espettatione di quello, che si spera di conseguire è in contrario più gioconda, auuicinandosi maggiormente all'atto. La onde non paragona Aristotile il diletto dell'espettatione delle cose vtili con quello dell'espettatione delle cose honeste, ma paragona il diletto della memoria de gli vtili passati col diletto dell'espettatione de gli vtili auuenire; & antepone questo à quello. Seguendo adunque diciamo, che la speranza delle cose auuenire recando più, e manco piacere corrispondente all'atto delle cose, che sono sperate, cagiona, ch'essendo più stabile, e di maggiore splendore il far cosa honesta del riceuere l'vtile, che per conseguente la speranza delle cose honeste sia molto più dilettеuole dell'vtile, come s'è mostrato. E così vien manifesto, che'l benefattore sentendo più diletto nel beneficare, che non fà il beneficato in riceuer'il benefitio, che'l beneficato, come soggetto intorno à cui, e per cagion di cui il benefattore proua cotal piacere, è in corrispondenza più amato dal benefattore, che'l benefattore per cōtrario non è amato dal beneficato. E perche il beneficio è opera del benefattore, e si conserua nel beneficato molto più, che nel benefattore, è da conchiudere per simigliante ragione ancora, che'l beneficato sia più amabile al benefattore, che non è il benefattore al beneficato. Oltre di ciò essendo l'amore nel benefattore, come in agente, e l'esser beneficato, come in patiente, fà, che l'Amicitia, e le cose ad essa conseguenti sono più nel benefattore, che nel beneficato; e così il benefattore amerà più il beneficato, che da esso non sarà amato. S'aggiunge, che coloro, da' quali è posta maggior fatica in far'alcuna cosa, più l'amano di quelli, che non ve la pongono. Onde veggiamo gli huomini, che con le proprie fatiche acquistano le ricchezze, amarle assai più di coloro, che senza trauaglio da altri le riceuono. Per la qual cosa il far beneficio essendo faticoso, e non il riceuerlo, succede, che'l benefattore ama più il beneficato, che non fà il beneficato il benefattore. E dall'esempio delle Madri, nelle quali (come s'è già accennato) possiamo hauer norma di supremo amore, ciò è ageuole ancora da conoscere. Poiche portano à Figliuoli molto maggior affettione, che non fanno i Padri sì per hauer sopportato maggiori fatiche per essi, come per hauer più certezza, che sian suoi; cose, che concorrendo ammendue nel benefattore verso il beneficato, e non per cōtrario, lo fanno amar più il beneficato, che nō è amato da lui.

Se'l Felice hà bisogno d'Amici. Cap. XII.

FIn qui s'è veduto, che cosa è la perfetta Amicitia, e si sono considerate le sue proprie operationi, & effetti, e s'è concluso, che nasce dall'amore, che portiamo à noi stessi, & vltimamente in che maniera ciò conuenga fare, e se'l benefattore ami più il beneficato, ò il beneficato il benefattore. Hora trattando dell'Amicitia per cagione delle Virtù, che sono indirizzate alla Felicità, è da discorrere, essendo l'Amicitia bene eccellentissimo, se'l Felice n'hà bisogno, e s'è nella Felicità rinchiusa, e come. E à prima vista pare, ch'al Felice non sia necessaria l'Amicitia; percioche hauendo in se tutti i beni, & essendo per se stesso sufficiente à viuere, non hà mestiere di cosa alcuna; e così verrebbono ad essergli di souerchio, e otiosi gli Amici, poiche desiderandosi accioche per essere altri noi, ne possano porgere quello, che ci manca, e non mancando nulla al Felice, non gli occorre l'opera loro. E massimamente perche concorrendo alla perfettion sua la prospera fortuna, che supplisce à i bisogni d'esso, è vano, che cerchi l'aiuto de gli Amici. Con tutto ciò pare sconueneuole

uoneuole dando noi tutti i beni al Felice, che vogliamo priuarlo dell'Amicitia bene frà i beni esterni grandissimo. Percioche l'operatione del Virtuoso essendo riposta più nel far beneficio, che nel riceuere, e douendo sopra tutto farne à gli Amici, e molto più ad essi, che a gli stranieri; il Felice mancando d'Amici, manca del proprio soggetto, intorno à cui s'impiega la Beneficenza; onde ò non farà beneficij ad alcuno, ò gl'impiegherà male, & à caso, douendoli collocare in persone, che da esso non saranno ben conosciute, & in ogni maniera opera cõtra la Virtù. È dũque da dire, che gli Amici sono necessarij al Felice, e veramente tãto gli si ricercano, che nasce dubbio, se siano più necessarij nella fortuna auuersa, ò nella prospera, come à suo luogo vedremo. E chi dicesse, che'l Felice potrebbe viuer solo, e non gli occorressero Amici, affermerebbe cosa sconueneuole. Percioche l'huomo attiuo, qual presupponiamo hora il Felice, non eleggerebbe di possedere tutt'i beni del Mondo in vita solitaria, poiche gli sarebbono inutili, & esso similmente non sarebbe attiuo, nè Felice. Oltra di ciò mancherebbe dell'esser sociabile, e Ciuile, à che dalla Natura è indirizzato. Per la qual cosa douendo il Felice posseder quei beni, che per natura gli sono buoni, e conuenendogli esser sociabile, & ottenendosi ciò meglio, e con più decoro, & honestà con gli Amici, che con gli stranieri, e douendosi attribuire sempre al Felice (com'à quello ch'è perfetto) le migliori qualità, ch'in esso possono capire; segue, ch'egli habbia bisogno d'Amici, e che nella Felicità siano contenuti. Essendo dunque credibile, che tale sia la verità, è di più da vedere, onde venga l'opinione di coloro, che stimano al Felice non essere di mestiere gl'Amici, e come ciò possa stare. E certo considerando la cosa secondo il volgo, il quale giudica gli Amici dall'vtile, coloro non errano in tenere, che'l Felice di così fatti Amici non habbia bisogno. Percioche abbondando di beni esterni, possiede ricchezze à sofficienza, e per essi di continuo esercita la Liberalità, e gli è souerchio in ciò l'aiuto altrui. Non gli occorrono similmente Amici di piaceri, ò poco; perche godendo continuamente il piacere interno della Virtù sua, cura poco, ò nulla gli estrinsechi piaceri; se non quando per ricreatione gli conuien valersene, come nel discorrere dell'Vrbanità, s'è veduto, esercitando tuttauia cotali piaceri, e riducẽdoli à quello del proprio habito Virtuoso. Laonde è vero, che'l Felice non hà bisogno d'Amici vtili, e giocondi, ma è insieme vero ancora, che gli sono necessarij gli honesti, e Virtuosi. Percioche stando la Felicità nell'operatione, e non nell'habito, il Felice hà similmente l'esser suo in quanto felice nel viuere, & operar virtuosamente; e perche così fatta operatione è per se honesta, e propria del Virtuoso, gli è anco perciò dilettevole. Per la qual cosa ritrouandosi le medesime conditioni, e qualità nell'operatione de gli huomini da bene, che sono degni Amici del Felice, e potendole meglio cõtemplare in essi, che in se stesso; gli sono necessarij simiglianti Amici, quasi come specchio per riconoscere le sue honeste, e proprie operationi nelle loro. Oltra di ciò la vita del felice douendo esser dilettevole, com'è il comun consentimento delle genti, egli non può ottenerla essendo solo, se non malageuolmente; posciache non può con ageuolezza operare del continuo nella maniera, ch'egli ricerca; doue in compagnia operando con gli Amici, ò per gli Amici, ciò gli succede. Essendo dunque più gioconda, e perciò più continua l'operatione del felice in compagnia, che in solitudine; gli sarà anco più diceuole la compagnia, che la vita solitaria. E conciosia che'l Felice aborrisca le catiue attioni, anzi com'eccellente Musico non solo proui molestia delle graui discordanze, e discostamenti dall'honesto, ma non sopporti più le picciole declinationi da esso, e così se n'attrista, come si rallegra dell'operationi perfettamente concordi con la Virtù, e prodotte da essa; non è da stimare, che douendo egli esser sociabile, comporti la compagnia di genti vitiose, & imperfette, che sia per attristarlo, & impedirgli il suo diletto, e le proprie attioni; ma è da conchiudere, che richiegga la conuersatione de' Virtuosi, e simili à se stesso, e perciò de' suoi Amici. E massime che dal viuere, e conuersare co' Virtuosi l'huomo gli vede operare virtuosamente; talche come il Musico dal canto de gli altri Musici eccellenti essendo incitato à cantare, prende volentieri occa-

sione di concordare con essi, così il felice dall'attioni de' suoi Amici viene inuitato ad essercitare di continuo la sua Virtù con loro; e per ragion naturale si potrà insieme comprendere, che'l felice ha bisogno d'Amici. Percioche quello, che di sua natura è buono, è giocondo, e desiderabile al felice, onde essendo l'Amico Virtuoso tale, egli è espetibile, e necessario ad esso. E che l'Amico Virtuoso sia buono, e giocondo al felice, si farà chiaro, considerando, che'l felice, hà la medesima dispositione, ò simile verso l'Amico Virtuoso, per essere vn'altro se stesso, che tiene verso se medesimo. E perche verso se stesso egli è disposto in maniera, che viuendo sente, e conosce di viuere, e cotal sentimento, e cognitione gli è naturalmente sopra tutte diletteuole, e desiderabile, ne nasce, che'l sentire, e conoscere, che l'Amico Virtuoso viue, sia nella medesima maniera per natura giocondo, & espetibile al felice. E conciosia che'l sentire, e conoscer, che l'Amico, in quanto Amico sia, consiste nell'atto, e nel viuere seco da huomo, e non nella guisa delle pecore, cui altra communicanza non è concessa che de i luoghi, doue si pascono, e'l viuere con l'Amico da huomo è riposto nel conuersare, e nel conferire, e communicare i proprij pensieri, regolandoli con l'Intelletto, e con la retta Ragione, onde siamo huomini perfetti; di qui è, ch'al felice è naturalmẽte dilettebole, e desiderabile il cõuersare con l'Amico Virtuoso, e l'Amico gli è per natura buono, e giocondo. Laonde non douendo nel felice esser desiderata alcuna cosa di sua natura buona, di ch'egli sia capace (come s'è già accennato) perche sarebbe imperfetto; però al felice sono necessarij li Virtuosi Amici; e se ne fosse priuo, non sarebbe felice. Ma perche l'huomo da bene è misura dell'attioni Virtuose, e rette, e massimamente delle proprie, come quelle, c'hanno il principio in esso; & è necessario, che conosca meglio le sue, che l'altrui; parrà falso il presupposto hora fatto; che possiamo contemplar meglio in altri le proprie attioni, che in noi. Diciamo dunque, che nell'attioni sono considerate le cagioni, e i principij, che le producono, e gli effetti da essi prodotti; e perche i principij, per li quali l'huomo è conosciuto Virtuoso, e da quali misura le proprie operationi, sono interni; di necessità vengono principalmente conosciuti, e meglio in se stesso dal Virtuoso, che nell'Amico. Mà perche gli effetti delle medesime attioni terminano poi in altri, e non rifletton in esso, se non per l'operationi del medesimo Amico, ch'operando reciprocamente conforme alla Virtù, indirizza similmente al Virtuoso gli effetti delle sue attioni; quindi il Virtuoso contempla nell'Amico meglio, che in se medesimo le proprie attioni, e gli effetti, ch'elle producono, per l'atto reflesso, che proua del medesimo Amico verso se stesso.

Se si possono hauere molti Amici. Cap. XIII.

Poiche nel ragionamento passato s'è concluso, che'l felice hà bisogno d'Amici; discorriamo hora, se venga bene hauerne molti. E veramente essendo vtili, dilettevoli, & honesti, come habbiamo veduto; parrebbe, che quanto maggior numero se n'ottenesse, tanto più fossero à proposito per renderci ageuole, gioconda, e per se sufficiente la nostra vita. Percioche gli Amici, essendo essi altri noi, quando sono molti, possono essere in varie parti diuisi, e procurarci la diuersità delle cose, ch'à i nostri bisogni si ricercano, honori, facoltà, protettioni, & ogni sorte d'aiuto in maniera, che per opera loro in luoghi lontani possiamo fare le stesse cose, che presenti facciamo, vedere, vdire, rispondere, difendere, accusare, persuadere, e dissuadere, conforme a quello, che richieggono gli accidenti, ch'alla giornata ci possono interuenire. E nella stessa guisa trouandoci in luogo di trauaglio, col beneficio de i medesimi Amici possiamo viuere, come lontani da essi, in sicura tranquillità, e riposo. E di qui i Principi hauendo molti Seruidori, & Amici in diuerse parti, e facendo molte operationi col mezo loro, è detto, c'hanno lunghe le mani. E le persone priuate copiose d'Amici simigliano i Principi, e si veggono sostenute nell' auuersità, & inalzate nella prospera Fortuna. Per la qual cosa pare da conchiudere, che la mol-

la moltitudine de gli Amici sia buona, e desiderabile al felice. Ma perch'habbiamo veduto, che l'Amicitie si trouano di sorte diuerse; non sarà per auuentura da risoluere ciò assolutamente. Percioche parlando dell'Amicitia vtile, è chiaro, che per beneficar altrui, ò per riceuere da altri scambieuolmente benefitio, e massime in mantenere le proprie facoltà, non ha bisogno il felice di molti Amici. Per beneficar altri non occorrono molti si perche riuscirebbe faticoso, ò di trauaglio insopportabile, com'anco perche gli mancherebbono le facoltà per supplire al bisogno di tutti. Per ritrar seruitio poi ne i proprij affari, e viuer bene, e beato, li necessarij son pochi; & il volerne di più per esser'intenti con l'opera loro à diuersi guadagni, apportarebbe impedimento, e confusione alla vita del felice, conuenendogli facoltà mediocri, e non ismisurate, per esser inteso alla Virtù, e non alle Ricchezze. De gli Amici diletteuoli ancora seruendoci come di condimento della nostra vita, pochi n'occorrono, talche rimane, douēdosi dare la moltitudine de gli Amici, ch'ella habbia solamente luogo nell'Amicitia honesta. E massime, perch'essendo la Virtù di sua natura communicabile, e quanto più è cōmune, essendo tanto più eccellente ne viene, che l'Amicitia virtuosa quanto è partecipata à più persone, sia tanto più perfetta. Ma dall'altra parte non pare ragioneuole, che cotale Amicitia s'estenda (come, si vedrà) alla moltitudine. E perche desideriamo gli Amici à sufficienza della nostra vita, & è conueneuole, che regoliamo il numero loro da quella compagnia, che per se stessa è sufficientissima, ch'è la Città; sarà forse da dire, che si come in essa si troua vn numero determinato di Cittadini, che non è nè troppo, nè poco, così nell'Amicitie honeste sia vn numero conueneuole d'Amici, che non eccede, e non manca, & è basteuole per poter viuere, e conuersar insieme, come ricerca l'Amicitia. Mà che numero sia, egli non è ben chiaro; e che non possa esser di molti, talche al felice non sia concesso viuere con essi, nè far loro di se parte, si vede aperto. Percioche l'Amicitia honesta nascendo da simiglianza di costumi, e presupponendo, che l'Amico sia prima assolutamente amabile, cioè Virtuoso, e poi amabile all'Amico, e non si potendo conoscere l'vn'e l'altro, se non con lunghissima conuersatione, è malageuole, che cotali qualità concorrano in molti, e che tutti habbiano da conuersare insieme. E se di rado lo veggiamo in due, & è quasi cosa marauigliosa, è ben credibile, ch'in molti non si possano ritrouare, poiche la conuersatione d'vno impedirebbe quella dell'altro, e così ò niuna sarebbe continua, ò non vi sarebbe Amicitia; ò sarebbe con pochissimi, e questi soli sarebbono Amici; conciosiache con essi s'essercitarebbe solamente la propria operatione dell'Amicitia riposta (come habbiamo veduto) nel conuersare, e con viuere. Oltra di ciò volendo essere Amico di molti, che tutti conuersassero con noi, e ch'à noi fosse necessario conuersar con loro, sarebbe necessario ancora, che tutti fossero similmente Amici insieme, e che conuersassero con tutti, e fossero d'vn medesimo volere, douendo viuere in compagnia; altrimente auuerebbe, che viuessero in continua discordia, e fossero insieme Amici, e nemici, & che la nostra vita, e la loro fosse infelicissima. S'aggiunge, che nell'Amicitia di molti non possono farsi le conueneuoli operationi con gli Amici. Percioche può accadere di leggiero, ch'all'vno interuengano accidenti lieti, & ad vn'altro nello stesso tempo tristi, onde bisogni insieme rallegrarsi, e dolersi; cose contrarie, & incompatibili. E mentre si vorrà aiutare vno ad ottenere alcuna cosa vtile, ouero honoreuole, conuerrà abbandonare vn'altro, e lasciarlo opprimere dalle persecutioni de' nemici; e volendo fare l'vno, e l'altro vfficio, & altri assai di questa sorte, saranno tutti sconcertati, & imperfetti; e ciascuno si rammaricherà all'Amico; talche tutti gli Amici hauranno giusta cagione di dolersi di noi, che seruendo loro imperfettamente, gli amiamo anco nel medesimo modo. E così la moltitudine disgiungendo gli Amici, & interrompendo l'attioni, e gli vffitij loro, è contraria all'vnione, & alla perfetta Amicitia. Per la qual cosa hauendo gli Amici le proprie operationi nel conuiuere, à fine di bene, e virtuosamente viuere, non conuerrà assolutamente cercar d'hauer moltitudine d'Amici, ma d'hauerne tanti, che per la sufficienza della vita virtuosa siano basteuo-

li. E massimamente perch'vno non può esser'Amico di molti, & intensamente amarli, come ricerca la vera Amicitia; percioche essendo riposta in eccesso, si riduce all'vnità, come dimostrano gl'Innamorati, ne' quali è incomportabile l'amore di più Donne, & in vna sola s'acquietano, e quando ne vogliono più, amando con amor rimesso, e debolmente, non sono innamorati. Sarà dunque l'Amicitia de' Virtuosi d'vno, ò di pochi; e ciò dalla pratica vien confermato; posciache l'Amicitie celebrate si veggono solamente fra due; e diciamo, che gli Amici perfetti sono vn'anima in due corpi, effetto lontano dalla moltitudine, & impossibile ad essa. E coloro, che conuersano con tutti, e paiono grati, non sono di nissuno Amici di quella perfetta Amicitia, di che trattiamo; mà si possono chiamare Amici Ciuili, e di buona creanza; e vengono ancora detti piaceuoli, come ordinariamente sono frà loro i Cittadini di Città ben regolata, e costumata. Dico, che sono chiamati piaceuoli, percioche non è la stessa cosa l'Amico Ciuile, e'l piaceuole; conciosiache l Ciuile possa esser' Amico di molti, senza lodarli, & ammirarli, e non esser piaceuoli, nel quale simiglianti qualità si trouano. Ma il felice, e'l Virtuoso non può hauer (come s'è detto) molti Amici di perfetta Amicitia, per cui l'Amico è amato per la Virtù, e per se stesso, mà con tutto ciò essendo così fatti Amici tanto pretiosi, & ammirabili, dee appagarsi, quando solamente di pochi possa fare acquisto. E per risponder finalmente alle ragioni contrarie, dico; che gli Amici ordinarij de' Principi, de' quali s'è parlato, sono Ciuili, e non di perfetta Amicitia; e possono ammettere la moltitudine. Et auuenga che la Virtù sia di sua natura communicabile, nondimeno non segue, che l'Amicitia Virtuosa si possa hauer con molti, nè sia communicabile à molti in vn medesimo tempo; perche (come s'è discorso) non possiamo conuersare, e viuere con molti, dalli quali atti dipende l'Amicitia; e si può dire, ch'in essa interuenga l'istesso, che nella generatione de gli animali; percioche quelli, che naturalmente vengono prodotti in numero grande, come i Cani, & altri cotali, hanno poca vita, e quelli, che vnichi nascono, ò in poco numero, come i Caualli, e gli Elefanti, sono più viuaci, e più eccellenti.

Se gli Amici sono più necessarij nella prospera, ò nell'auuersa Fortuna. Cap. XIV.

ESsendo necessarij (come s'è veduto) gli Amici alla nostra vita, per comunicar con loro le nostre attioni, e per rallegrarci, e dolerci con essi, come portano gli accidenti buoni, e cattiui, che possono interuenire, rimane da considerare, se siano più necessarij nella Fortuna lieta, ò nella trista. Ch'in amendue gli stati siano di mestieri è chiaro, percioche gli sfortunati, col mezo loro riparando alle disgratie, vengono solleuati; e i fortunati li riceuono per viuere con essi in dolcissima conuersatione, e per beneficarli. Ma perche l'huomo oppresso dalle sciagure non può risorgere senza l'aiuto degli Amici, e'l fortunato senza così fatti aiuti, pare, che possa godere il suo stato; si vede, che gli Amici sono più necessarij nella catiua, che nella buona Fortuna. E conciosiache nella prospera seruano alla perfettione della forma del Virtuoso, porgendogli occasione, e soggetto da metterla in atto con le sue lodeuoli operationi, possiam dire, che quiui siano conueneuoli, come quelli, che recano maggiore splendore in cotale stato; e nella fortuna contraria, concorrendo, come per sostegno della materia, che quiui siano necessarij. E che gli Amici siano oltra di ciò opportuni nell'vna, e nell'altra fortuna si vede; poiche ne i casi prosperi, ò auuersi, la presenza loro è giocondissima. E parlando prima della parte de gli sfortunati, mentre sono afflitti, pare, che la presenza de gli Amici gli alleggerisca, in maniera, ch'alcuno potrebbe dubitare, se ciò procedesse, come nel portar de' pesi, che l'vn Amico togliendo la portione sua della grauezza all'altro, viene à sgrauarlo per tanta parte del suo dolore. Ma la cagione dell'alleggerimento nasce, perche la presenza dell'Amico, essendo di sua natura amabile all'altro Amico, sminuisce l'affanno dello sfortunato in quella guisa, che gli oggetti diletteuoli tirando à se la nostra vista, temperano con la piaceuolezza

loro

loro la noia, che dalle cose moleste prouiamo. Oltra di ciò lo sfortunato vedendo, che l'Amico si conduole, e compatisce seco, conosce, che veramente l'ama, e così prende doppio piacere della sua presenza, e perch'ella di sua natura è diletteuole, e perche con l'atto della condoglienza scopre maggiormente la perfettione della sua Amicitia, e tanto più ne vien certificato. Vero è, che nel condolersi la presenza dell'Amico sembra mista di piacere, e di dolore; pare, ch'apporti piacere, si per quello, che s'è detto, essendo ella di sua natura gioconda, com'anco perche l'Amico con l'esser destro, e prudente, e conoscendo l'humore dell'afflitto, può ageuolmente consolarlo, & addurgli ragioni conformi alla sua natura. Onde può acquietarlo, e scemargli l'affanno. Pare, ch'apporti poi dolore, perche vedendo l'addolorato, che l'Amico compatisce seco, s'attrista. E quindi Ciceroue nell'Epistola 6. del 11. ad Attico scriue, che'l dolor suo non manca, hauendo per compagno il dolore del medesimo Attico, mà s'accresce; percioche l'esser cagione d'affanno all'Amico è cosa odiosa, e fuggita da ogn'vno. La onde gli animi generosi non vogliono nelle proprie calamità, che gli Amici si cõdogliano con loro; e se non sono in maniera insensati, che non possano sentire il dolore de gli Amici, che con essi si contristano, non comportano le condoglienze, e non ammettono i pianti altrui, come lontani dalla virilità, e dalla Virtù loro. E così non danno, nè cercano ne i trauagli per segno d'amore, come le feminelle, lagrime, e lamenti, essendo in ogni lor' atto riuolti al più conueneuole, & al megliore. Mà venendo à considerare, come la presenza de gli Amici sia gioconda nelle cose prospere, dico il medesimo, che già s'è accennato, ch'ella fà trapassare la vita al fortunato, e tutti gli atti suoi dell'andare, stare, parlare, e tacere con grandissimo diletto, e cagiona insieme, ch'egli sente smisurato piacere, in vedere, che l'Amico si rallegra, e gode de' suoi contenti. Percioch'essendo l'Amico vn'altro noi, viene egli à raddoppiare la gioia delle sue prosperità, conoscendole prima in se medesimo, e riconoscendole poi nell'Amico, e quasi come in nuouo se stesso moltiplicandole. Anzi nella maniera, che'l Sole producendo prima il caldo con la percussione de i raggi sopra il cristallo, lo moltiplica poi per la reflessione loro, talche genera il fuoco; così possiamo dire, che'l Virtuoso fortunato (come lo presupponiamo) con l'atto retto della propria operatione verso l'Amico sentendo prima grãdissimo piacere, col reflesso poi, il quale dal medesimo Amico gli viene, che participando della prosperità sua, opera com'esso virtuosamente, moltiplica, & accresce a marauiglia il suo piacere, e'l suo contento. E di qui si scopre la maniera, che debbiamo tenere nell'vna, e nell'altra fortuna con gli Amici; poiche nella prospera si debbono chiamare immantinente, e nella catiua tardi; percioch' in quella è cosa honesta, e diletteuole il beneficargli, e godere della loro presenza, & in questa è molesta, nè conuiene participare gli Amici, se non quanto manco si può, delle cose noiose. Et all'hora par ragioneuole chiamarli nella fortuna auuersa, quando con poca noia loro possono apportar giouamento grandissimo; poiche col piacere, che procuranno dalla nostra solleuatione, ricompenseranno tosto la molestia, che prima haueranno riceuuta. E in così fatta maniera dee procedere il Virtuoso nella sua prospera, & auuersa fortuna con gli Amici. Mà nelle prosperità, e sciagure loro egli dee passarla in diuerso modo; conciosiach'essendo l'Amico vn'altro noi, ne i trauagli suoi conuenga vestirsi della persona, di cui egli hà bisogno, facendo l'vfficio d'Auuocato nelle liti, d'Astante nell'infermità, di Tesoriere nelle strettezze della robba, e di Consigliere nelle deliberationi sue, sottentrando alle fatiche, spese, e pericoli d'esso così prontamente, come ne i proprij interessi, senza esser inuitato; essendo cosa da Virtuoso, e da vero Amico il far beneficio all'altro Amico, e massimamente quando è in bisogno, e non domanda. Percioche i beneficij fatti in simigliante guisa sono più honesti, e più dilettevoli all'vna, & all'altra parte. Al benefattore perche non essendo ricercato mostra maggiormente la sua elettione, e l'habito virtuoso, & insieme opera più da vero Amico. Al beneficato poi, perche comprende la bontà, e'l perfetto amore dell'Amico, e per lui non si conosce tanto misero, che per vergogna tacendo, e non chieden-

chiedendo soccorso, nè debba rimanere oppresso, ouero parlando, & iscoprendo il suo bisogno, sia costretto à palesare con rossore la sua calamità. Dalche si manifesta, che coloro, i quali non vogliono beneficare gli Amici, se non ricercati, non producono i beneficij con quello splendore d'honestà, e con quel compito diletto per la parte loro, e per quella de gli Amici, che ricerca la perfetta Virtù, e la vera Amicitia. A gli Amici fortunati poi deue il Virtuoso prontamente condursi, quando sia per aiutar loro ad operar bene, hauendo in ciò bisogno d'esso, peroche sarà à parte con essi dell'attioni honeste; mà per riceuer beneficij sarà in contrario tardo, posciache'l desiderio d'ottener vtile, quando il bisogno nol richiede, essendo lontano dall'honesto, è diceuole à gli Animi plebei, à gli Adulatori, & à gli Auari. Mà la Rusticità, e la Spiaceuolezza del sempre rifiutare i presenti, e i doni dell'Amico deue tuttauia esser fuggita, applicandosi al termine di mezo, che non mostri ingordigia d'vtile, nè saluatichezza, ò disprezzo, con leuare insieme all'Amico l'atto, e'l piacere di communicare le cose all'Amico, dandogli perciò à credere, che si voglia così estinguere l'Amicitia, come si priua della cõmunicanza de i beni, nella quale è principalmente riposta. Per la qual cosa pare, che Filippo Padre d'Alessando à ragione si dolesse di Filone Tebano, che rifiutaua i suoi presenti, essendo vecchio Amico, e benemerito del medesimo Rè. E dalle cose discorse vien messo in chiaro, che la presenza de gli Amici è desiderabile in tutte l'attioni, e in tutti gli stati de gli huomini Virtuosi, e come.

Se la vera Amicitia si può corrompere, e come si può conseruare. *Cap. XV.*

ESsendo necessarij gli Amici, e non se ne potendo hauer molti d'Amicitia perfetta, per esser tanto rari, e pretiosi, quanto veggiamo; douremo ragioneuolmente discorrere, se ci sono cagioni, che possano rompere così nobil legame, per ischifarle, quando ci siano, e per ritrouar più ageuolmente rimedio da conseruarlo. E veramente in simiglianti soggetti d'Amici Virtuosi, e de' quali hora trattiamo, è non solo malageuole, mà quasi impossibile, che nasca querela, ò cagione di discordia. Percioch'amandosi per l'honesto, e per l'habito della Virtù, s'amano per cosa, ch'in loro è stabilissima, e non potendo mai cessare d'esser buoni, non possono cessare ancò d'essere l'vn l'altro amabile, & Amico; onde frà essi non hanno luogo l'offese, nè la calunnia, non potendo creder male l'vn dell'altro, per essersi di lungo tempo conosciuti, e prouati; talche viuono insieme quasi in quella stessa concordia, e tranquillità, in che ciascuno Virtuoso suol viuere, e godere con se medesimo, e massime togliendo da essa la norma della loro Amicitia. Mà se vorremo poi riputar possibile, che l'Amico in quanto huomo (se non in quanto virtuoso) possa partirsi dall'Amicitia, che con lungo tempo haurà stabilita, considereremo particolarmente, onde venga la cagione. Come dunque la perfetta Amicitia nasce dal vero giudicio, che fa l'huomo Amico dell'altro, che sia assolutamẽte amabile, intendo Virtuoso, & amabile ad esso, cioè degno d'esser amato da lui; nella medesima maniera lo scioglimento d'essa procede dalle cagioni opposte, e dal giudicare, che l'Amico non sia assolutamente amabile, ò non sia amabile à noi. Il segno da conoscere, che l'Amico non sia assolutamente amabile, e Virtuoso, sono l'attioni contrarie alle Virtù; e che non sia amabile à noi, e non ci sia Amico sono le contrarie all'Amicitia. E conciosiache l'huomo possa diuenir cattiuo, e insieme cattiuo Amico per se, e per accidente; nell'vno, e nell'altro modo si corrompe l'Amicitia. Colui rimane per se d'operare d'Amico, ch'elegge di non viuere con l'Amico, di non beneficarlo, di non esser concorde con lui, con l'altre cose, ch'à queste sono conseguenti, e ch'all'operationi dell'Amicitia sono contrarie, e che parimente elegge di far cose vitiose, e cattiue; e quanto più si scostà dall'attioni della Virtù, e della vera Amicitia, tanto più s'auuicina all'essere contrario al vero Amico, & à diuenirgli nemico. Colui poi opera per accidente contra la Virtù, e perfetta Amicitia, che fà cosa contraria loro non per elettione, mà per affetto, ò per cagione estrinseca. E perch'in così fatta Amicitia, chi è per se

Amico catiuo, è insieme per se huomo catiuo, però i rimedij nella perfetta Amicitia contra il catiuo per se, e contra il catiuo Amico per se saranno gl'istessi, e riducẽdolo alla Virtù, si ridurrà insieme alla vera Amicitia, e scambieuolmente riducendolo alla vera Amicitia, sarà alla Virtù ridotto. Per la qual cosa l'ammonitioni, e le correttioni essendo basteuoli nella perfetta Amicitia (quando s'erri in essa) per fare l'huomo di catiuo Amico buon Amico, elle saranno rimedij insieme da farlo di catiuo buono, e Virtuoso, e scambieuolmente i rimedij ch'in così fatta Amicitia faranno l'huomo Virtuoso, lo produrranno insieme buono Amico.

Come si debba correggere, & ammonire l'Amico. Cap. XVI.

VEniamo dunque à ragionare dell'Ammonitioni, e delle Correttioni, per Ammonitioni (oltra il semplice auuertimento dato all'Amico del suo fallo) intendo il consiglio con l'auuertimento, per ritornarlo al ben'operare; e per Correttione la libera riprensione, per distornarlo dal proponimento catiuo. Cotali rimedij dunque all'Amicitia honesta non sono per se necessarij, essendo ella de' Virtuosi, che non possono errare, ma ben se le ricercano per accidente, in quanto ad huomini, che possono partirsi dalla Virtù, come s'è già detto. Conciosia dunque che come le medicine à gl'Infermi, così l'ammonitioni, e correttioni siano noiose à coloro, che dalla diritta via si partono, è prima da vedere, in che cosa elle possano recar molestia all'Amico, per leuarle, ò sminuirle; sì che come rimedij aspri non siano rifiutati, ma come gioueuoli vengano volentieri, e con giouamento prese dall'Amico. La Correttione dunque, sotto di cui comprendiamo hora ancor l'Ammonitione, essendo auuertimẽto dell'altrui fallo, per ritornar l'Amico al ben fare, riguardando il beneficio del corretto, presuppone amore nel correttore; onde in questa parte, può essere al corretto piaceuole, e grata. Mà scoprendo poi il mancamento dello stesso corretto, e presupponendo maggior lume di Ragione nel correttore, ch'in esso cercando di regolarlo, gli viene spiaceuole, & odiosa. La onde consideteremo, com'ella possa venir esercitata senza offesa dell'Amico. Perche dunque l'huomo non si vergogna di se stesso, rauuedendosi de' suoi errori, ò lo fà con minor confusione, e dispiacere, che non proua mentre è da altro ammonito; & accadendogli, che pure debba esser auuertito, essendo i cenni meno aperti, e confondendo manco del parlare, e di questi l'obliquo meno del retto, potremo conchiudere, che l'auuertimento sarà senza offesa dell'Amico, quando se gli porgerà occasione di rauuedersi da se stesso del suo fallo, ò quando se gli accennerà la sua imperfettione, ouero se gli palesera in obliquo. Percioche cotali maniere non ponendo all'atto interamente, nè espressamente la correttione, non contengono, come fuoco morto, di quella asprezza, ò poco, con la quale essendo viuamente espressa, suole parere strana, e dispettosa. Si porge occasione all'Amico di rauuedersi da se stesso del suo errore, mentre senza parlargli, o farli motto, e mostrando d'hauer altra intentione, se gli presenta oggetto, che glielo manifesta. Di questa maniera si seruì vn Maestro di Casa col suo Signore; percioche non volendo il Signore astenersi dalle souerchie spese, e disprezzando di vedere i suoi conti, come l'amoreuole Seruitore ogn'hora gli ricordaua, cadeua in grandissimi debiti, e disordini; onde l'accorto ministro non hauendo auttorità di fargli considerar il caso suo, nè di ritenerlo, prese copia di tutte le partite de i debiti, e stracciatele in modo, che poteuano esser' ageuolmente rappezzate, e lette, le pose nel luogo degli agi corporali del Padrone; e così capitandoui egli secondo il solito, e vedendo fuori dell'vsato la gran massa di carte mezo spezzate; si diede come curioso à metterle insieme, e à leggerle; e scoprendo da esse la miseria, à cho la pazza Prodigalità sua era per condurlo, mutò stile, e chiamato il discreto Seruitore, prese partito, à i suoi affari. S'accenna poi l'imperfettione all'Amico, come fece Socrate ad Alcibiade; perch'andando costui gonfio, e superbo delle ricchezze sue, Socrate risolse, senza riprenderlo, di mostrargli,

gli, ch'erano di niun rilieuo, e che meritaua d'esser biasimato di vanità, e di sciocchezza. La onde tolto il Mapamondo, e presentatolo ad Alcibiade, fingendosi ignorãte, mostrami (gli disse) i tuoi poderi. Onde Alcibiade da quel morio comprese, quãto stolta fosse la superbia sua, senza riputarsi offeso da Socrate. Si scoprono finalmente all'Amico i suoi difetti in obliquo, pigliando altri soggetti, ne i quali cadano i medesimi mancamenti, mirando con l'istesso Amico l'imperfettione, e la bruttezza loro. E con simigliante modo i Lacedemonij conteneano i Figliuoli ne i termini della Temperanza, rappresentando loro i Serui vbbriachi, e proponendo le sporchezze, che dall'Intemperanza d'vsi erano prodotte. E perche i falli non sono tutti della stessa qualità, & altri sono graui, & altri leggieri; le Correttioni per conseguente non saranno sempre assolutamẽte piaceuoli, nè acerbe; mà come il Medico accomoda i rimedij, e le Medicine, riguardando all'infermità, che vuol sanare; così l'ammonitioni conuerranno hora dolci, e leggiere, & hora acerbe, e graui, corrispondenti alla qualità del difetto dell'Amico, e secondo ch'in esso sarà solito cadere, e secondo che la sua dispositione verrà più, e meno atta à mouersi per l'ammonitioni. E sì come il Chirurgo vsa i Lenitiui prima, che ponga mano al ferro, e al fuoco, e in ciò ancora e co' lacci, e con altri rimedij dispone l'infermo, accioche senta minor dolore, e si preserui dallo spasimo; così il correttore auanti, che venga alla Correttione graue, deue tentar di ridurre l'Amico con ogni piaceuole, e dolce esortatione, attribuendo il mancamento ad inauuertenza, e non ad elettione. E venendo poi questo meno, all'hora si può riuolgere alla Correttione, con presupporsi di volere sanar l'Amico, e non d'accrescergli il male, nè metterlo in disperatione, mischiando col soggetto spiaceuole alcuna particella di dolcezza, accioch'egli essendo cieco, & appassionato, non accetti la Correttione per ingiuria, e il correttore si renda inhabile à fargli seruitio, perdendo il credito, e la fede appresso lui. Per la qual cosa se la Correttione, e la riprensione dee essere non solo senza ingiuria, ma con grandissimo amore, conuiene, che sia senza rimprouerare l'error commesso, e senza confusione dell'amico, posciache l'vn'atto, e l'altro cagiona dispetto. E lontanissimo sarà perciò ancora il correttore dal far paragone di se stesso con l'Amico, con dirgli vedete, come procedo io, eccoui che vi hò dato essempio; come douete gouernarui in simiglianti attioni; percioche in così fatta guisa pare, che goda, e trionfi del mancamento dell'Amico, pigliando occasione di mostrarsi non solo eguale, ma più eccellente anco, e più compito di lui; cosa contraria all'amoreuolezza di vero Amico, e vicina all'odio, & alla maleuolenza. E in cotale inconueniente non si caderà, mettendosi à parte del danno, e dell'infamia, in che si vorrà mostrare all'Amico, ch'egli sia per cadere, ò sia caduto; come sogliono i periti Oratori costumare verso coloro, che di negligenza, ò d'altro vogliono riprendere; come dire i nostri nemici ci accusano di negligenza; e si mettono à parte del mancamento, di cui vogliono notare, e liberar gli Amici. E come a i rapidi torrenti non s'oppone nella furia alcun riparo, perch'ella s'accrescerebbe, e con violenza maggiore abbatterebbono ciò che si contraponesse loro, e s'aspetta cessata la furia di ritornarli con piaceuole lauoro, e di conseruarli nell'vsato letto, così alle gagliarde perturbationi dell'Amico, e à i graui errori non s'oppone la Correttione nel colmo loro, mà dopo lo sfogamento è da ridurlo ad attioni ragioneuoli, & honeste. Percioche mentre l'huomo ha commosso gli affetti, e da essi è agitato, ogni ostacolo, che s'oppone al suo appetito, gli è nemico, e quindi, odiando la Ragione, s'offende di qualunque col mezo d'essa si sforza di frenarlo. Laonde si deue aspettare, che l'animo dell'Amico sia sgombrato dal tenebroso affetto, con mostrargli piaceuolmente il lume dell'honesto, e persuaderlo a seguirlo; e con tardità, & auuertimento così fatto è da procedere, mentre il fallo, nel qual'egli è per cadere, non sia fuori di misura dannoso, & irreparabile. Percioche in cotal caso conuiene opporsegli ad ogni suo potere in quei termini però, che ricerca la retta Ragione, con rischio anco di pregiudicarsi più tosto nella gratia d'esso, che ammettere in lui grandissimo errore; poiche operando di così fatta maniera si farà anco atto d'Amico,

e si

e si meriterà maggiormente la gratia sua. E perche la Correttione dee nascere dall'amore, che porta il correttore al corretto; non sarebbe similmente tempo da vsarla, quando accadesse, che'l correttore fosse stato auuertito d'alcun difetto dal corretto; perche parebbe vendetta, e non Correttione, prodotta da disdegno, e non da amore. Nè sarà manco la Correttione conueneuole, mentre vi saranno persone, dalle quali il corretto desideri honore; poiche manifestando de i suoi falli per la Correttione, si scopre degno di vergogna, e non d'honore; e'l correttore di questa sorte vserebbe col corretto poco rispetto, anzi disprezzo. Nella medesima maniera ella sarà disdiceuole alla presenza di chi il corretto ammira, e di coloro, da quali vorrebbe esser ammirato. Conciosia che da gli vni, e da gli altri, vedendo le sue imperfettioni, sarebbe tenuto à vile, e contrario al suo proponimento; & ad ogni debito d'Amicitia, la Correttione [illegible] presenza di quelle genti, delle quali si vergogna il corretto; poiche [illegible] ad essi il suo errore è cagione di confonderlo. E finalmente non è ragioneuole ammonirlo, doue siano persone, che si vergognino di lui; conciosia che vedendo essi il suo mancamento, [illegible] affetto, e insieme la riuerenza, che gli portano, e'l correttore [illegible] parimente per cotali maniere contra i termini dell'Amicitia [illegible] osseruanza, e rispetto. E perche non si può trouare sorte alcuna di persone, che non caida sotto vna delle raccontate spetie, segue, che la Correttione sia disdiceuole alla presenza di ciascuno, come ingiuriosa, e contraria in così fatto caso all'Amicitia. Si vede dunque, ch'ad vn'Amico con l'altro conuengono hora gli auuertimenti, e l'esortationi, & hora l'ammonitioni, e Correttioni, secondo che ricerca il bisogno, e insieme in che maniera, in che tempo, e luogo elle si debbano essercitare.

Se sopra tutti gli errori s'hanno da fare le Correttioni. Cap. XVIII.

MA vediamo, se sopra tutti gli errori s'hanno d'applicare i rimedij raccontati, e sopra quali. Conciosia dunque che i beni interni siano molto più degni de gli esterni, e quelli dell'animo di quelli del corpo; e sopra tutti essendo degnissimi quelli, ne' quali consiste la propria vita dell'huomo; douranno per conseguente l'ammonitioni, e le Correttioni hauer luogo ne i mancamenti dell'animo, che potendo priuarne della bontà, e della nostra Virtù, pregiudicano alla vita felice. La onde [illegible] piccioli difetti come l'adirarsi alle volte senza ragione (mà però senza danno altrui) il parlare, e'l tacere souerchio non sono per auuentura mancamenti da considerare; e volendo sopra [illegible] di questa sorte dare auuertimenti, ò fare ammonitioni all'Amico, si porebbe [illegible] d'essergli molesto ogn'hora, e in vece di piaceuolezza, e diletto, proprio dell'Amicitia, d'apportargli noia, & insopportabile fastidio. In maniera, che parebbe [illegible] le Correttioni di qual si voglia sorte per li difetti grandi, & importanti, che di rado sogliono accadere. Mà questo ancora non è poco dubbio; percioche i mancamenti graui, come i grandi incendij, essendo conosciuti da tutti, sono da tutti d'ordinario fuggiti, & ogn'vno da se stesso se ne riguarda, nè v'occorre auuertimento alcuno; mà accadendo, che si trabocchi in essi, l'ammonitioni sono similmente indarno, e di niun momento; percioche non sono à tempo per ripararui; talche non parendo necessarie l'ammonitioni ne i difetti piccioli, ne in grandi, sarebbe da conchiudere, che fossero assolutamente souerchie. Mà in contrario se i vitij s'acquistano quasi insensibilmente per molte attioni frequentate, e i piccioli mancamenti malageuolmente si conoscono, come auuiene nell'arti auuiene, ch'i piccioli difetti de gli artefici non sono conosciuti, se non da i peritissimi, e gli huomini essendo disposti à caderui spesso, n'acquistano l'habito senza quasi auuedersene; non si dourà forse risoluere, che l'Amico debba ammetterli all'altro Amico, mà più tosto che tutte l'attioni ò picciole, ò grandi, e di che qualità si voglia, conuenga impedirgli, ogni volta, che continuate possano apportargli pregiudicio. E quando il Virtuoso hauerà poi vsato le Correttioni

tioni nella maniera, che si ricercano, e conoscerà l'Amico incorreggibile, e non più amabile; dourà lasciarlo. Percioche amandolo per la Virtù, mancando ella, non v'è cagione, onde più debba amarlo, hauendolo amato come buono, e non come catiuo: oltra che colui, il quale si fa maluagio, abbandonando se stesso, e partendosi da se medesimo (per dir così) non deue dolersi, ch'altri similmente lo lasci; e massimamente non potendo il Virtuoso amar il Vitioso. Conciosiache gli sarebbe necessario farsi simile à lui, essendo riposta l'Amicitia (come si disse) in simiglianza di costumi; e così l'huomo da bene si muterebbe in catiuo. La onde non è sconueneuole, mà honesto il lasciare così fatto Amico. Ma l'Amicitia poi si dourà discingliere presto, ò tardi secondo la qualità del Vitio, nel quale sarà caduto l'Amico. Percioche se la maluagità sarà graue, & incurabile, subito lascierà il commercio d'esso, à guisa di saggio Medico, che scoperto il mal pestifero, & insanabile, tralascia la visita dell'infermo, per non pericolare senza giouamento alcuno. Ma se'l Vitio dell'Amico non sarà in maniera habituato, che sia incorreggibile, e che se ne debba disperare; il Virtuoso nō dourà abbandonarlo, mà cercherà con tanta maggior diligenza di souuenirlo, & aiutarlo, per ricuperargli la Virtù, che non farebbe per acquistargli la robba, quanto i buoni costumi sono di gran lunga più degni delle ricchezze, e più atti alla vera Amicitia. E questo sia detto intorno all'vsare le Correttioni, e alle cagioni, che per se corrompono la vera Amicitia, e à i loro rimedi.

Onde nasca, che l'huomo diuien catiuo Amico per accidente, e de i rimedi contrarij. Cap. XVIII.

E Perche possiamo dal discorso passato cauare, che l'huomo diuiene per se catiuo, e insieme catiuo Amico, abbandonando la Virtù, & appigliandosi al Vitio; e si sono dichiarati i rimedi contra ciò per ridurlo alla Virtù; verremo hora à considerare, onde nasca, ch'egli diuiene per accidente catiuo, ò catiuo Amico, e i rimedi opportuni. Dico dunque, che ciò procede alle volte da cagioni intrinseche, che sono gli affetti, Ira, Amore, Timore, e simili, per li quali la persona lascia d'operar bene, ò da Amici, operando souente in contrario; & alle volte ancora da cagioni estrinseche deriua. I rimedi contra gli errori cagionati da gli affetti si pigliano dalle Virtù, delle quali habbiamo discorso, e mostrato in vniuersale, e in particolare, come per esse si debbano regolare. E perche l'ammonitioni, c'habbiamo detto esser contra le cagioni, che per se corrompono l'Amicitia, si riducono similmente alle Virtù; elle saranno communi rimedi, così à queste, come à quelle corruttioni. Mà contra le cagioni estrinsiche si troueranno insieme i rimedi, riguardando prima ciò, ch'elle siano. Auuenga dunque che possano esser molte, & infinite, tuttauia l'ordinarie sono la lontananza dell'oggetto amabile, ch'è l'Amico, e'l mezo, per cui vengono à rappresentare le sue operationi, e l'animo suo. Percioche sì come l'occhio giudica non visibile l'oggetto, che non gli è presente, nè può mirarlo; così spesso auuiene, che l'Amico non è amabile, quando è lontano. E nella maniera, che la vista non giudica rettamente del proprio oggetto, mentre il mezo, per cui deue mirarlo, è vaporoso, & impuro; similmente l'Amico fa alle volte catiuo giudicio dell'altro Amico per le calunnie altrui, che sono mezi per rappresentar male l'animo dell'Amico, & oscurare la bontà sua. La lontananza poi dell'oggetto amabile è propria, ò impropria lontananza: propria chiamo l'assenza, e l'impropria, quando l'Amico viene inalzato à grado sublime sopra l'altro in guisa, che l'Amicitia eguale rimane ineguale, e si trammuta in spetie differenti, passando in Amicitia di sopr'eccellenza; ouero la lontananza impropria è quando i giouani, c'hanno riceuuta la stessa educatione, e per lungo tempo sono stati Amici, venendo all'età virile, mutano costumi, e l'vno passa à merito grandissimo, e l'altro rimane d'animo rimesso; onde generandosi diuersi pensieri in essi, lasciano la conuersatione, e l'Amicitia. Percioche sogliamo dire così di costoro, come di coloro, che per grandissima, e differente fortu-

na si sono disgiunti, che lo stato, e i costumi dell'vno Amico sono molto lontani da quelli dell'altro. Hora veniamo prima alla lontananza propriamente detta. L'assenza dunque perche suole apportare il silétio, pare ch'insieme porti l'obliuione dell'Amicitia; e quindi si dice, che'l lungo silentio hà rotto molte Amicitie. Percioche si come la continua presenza dell'Amico è cagione, che gli atti, le parole, e la conuersatione sua rimane impressa nell'animo dell'altro Amico, da che l'Amicitia si conserua, e viue; così dall'esser priuo della vista l'vno dell'altro, e dal non viuere insieme pare, che succeda la corrutione, e la morte dell'Amicitia, venendo interrotta la sua operatione; e perciò si dice ancora, lontano da gli occhi lontano dal cuore. Nella lunga assenza dunque parrebbe quasi impossibile il porger rimedio per cõseruar viua l'Amicitia. Mà in contrario poi se gli huomini hauessero solamente i sensi, come gli altri animali, nè potessero stendere le proprie attioni oltra le cose, che loro sono presenti, senza dubbio non pure l'absenza di lungo tempo, mà di molto breue sarebbe basteuole a partorire presta obliuione frà gli Amici. Mà perche siamo prodotti dalla benigna Natura sociabili, e disposti al commercio Ciuile; ella come prouida Madre, che non manca nelle cose necessarie, ne abbonda nell'inutili, e souerchie, come à gli animali perfetti, & irragioneuoli diede solamẽte la voce da palesare il giocondo, e'l molesto, bastando ciò loro per la conseruatione di se stessi, e delle proprie spetie, & insieme per l'vso, e seruitio humano, al quale sono indirizzati; così gli huomini prouide non solo della voce, mà donò anco facoltà da ritrouare i mezi, e modi da significare l'vn l'altro alla presenza, & in absenza i propri pensieri. E quindi habbiamo trouato prima il parlare, col quale come con chiare, e distinte imagini de' concetti spieghiamo i nostri bisogni, e ci seruiamo, & aiutiamo l'vn l'altro. E dopo le parole, e in luogo loro habbiamo fabricato le lettere per rappresentare in absenza le stesse parole, e i concetti; perch'essendo necessario per sostentamento della Ciuiltà, e della nostra vita, c'hora l'vno si troui in vna parte, & hor l'altro in vn'altra, elle fanno appresso gli absenti lo stesso vfficio, che le parole sogliono co' presenti, e gli spingono à fare, e li ritirano da non fare le cose, ch'alla presenza si potrebbono ricercare da gli Amici col mezo del parlare. Per la qual cosa non viuendo noi (come già dicẽmo) nella guisa de gli altri animali, frà quali sono solamente i paschi cõmuni; mà conuersando come ragioneuoli con participare l'vn l'altro de i propri pensieri, e ciò potendosi fare in absenza anco de gli Amici, se bene non con tanto piacere, ne così perfettamente, come alla presenza; è chiaro, che quando con gli absenti si frequẽteranno quegli atti dell'Amicitia, e si rappresenteranno nella maniera, ch'alla presenza erano esercitati; l'Amicitia si conseruerà viua, e gli Amici s'accenderanno maggiormente in desiderio di godersi. Gli atti, che s'hãno da continuare, sono l'amarsi l'vn l'altro, e quegli, ch'à questi sono conseguenti, il conferire i pensieri, l'esser concordi ne gli accidenti, ch'occorrono, e'l procurare il bene l'vn dell'altro. La onde nobile, e generoso fù l'auuertimento dato da Lorenzo de Medici à Gio: suo Figliuolo, che fù poi Papa Leone, preso da Isocrate à Nicode, dicendogli, che tenesse à cuore le cose de gli Amici absenti. E la participatione de gli accidẽti così deue esser nelle cose leggiere, e diletteuoli, come nelle graui, e noiose. Percioche quindi vien cõfermata l'intrinsechezza, e la famigliarità, con rauuiuare quella dolcezza, che si gusta ordinariamente in parlare con l'Amico di cose piaceuoli, e gioconde. E s'osserueremo l'Epistole di Cicerone, e quelle massimamente, ch'egli scriue à suoi più intrinsici Amici; le ritroueremo, quando la seuerità de' negotij non l'impedisca, ripiene di motti, di piaceuolezze, e d'interessi domestici. E'l medesimo nelle lettere d'Augusto veggiamo appresso di Suetonio, scriuendo egli à Tiberio, e raccontandogli particolarmente le cene, e i suoi giuochi con gusto grandissimo, cose di poca importanza in se stesse, mà per mantenere l'intrinsichezza con l'Amico, & iscoprirgli il cuore in ogni parte di momento incredibile. Posciache quanto maggior parte ci vien data dall'Amico, e con particolarità maggiore, e più esquisita delle sue attioni, tanto meno ci vediamo per l'assenza priui del communicare, e viuere con lui. Onde la memoria d'esso

con marauiglioso piacere non pure si conserua viua appresso di noi, mà la imagine, e la persona sua ci par'anco presente, e sembra esser sempre con noi. E così delli tre atti principali dell'Amicitia, che sono la beneuolenza reciproca, con voler, e procurar il bene l'vn dell'altro, e'l conuersar'insieme, potendo frà gli assenti rimaner i due primi in vigore, al terzo della conuersatione viene rimediato col mezo delle lettere, dando quella parte con la penna, e con lo scriuere ordinariamente all'Amico de' pensieri, piaceri, e molestie proprie, che si farebbe col ragionare con lui, se fosse presente. E tale potrà essere il rimedio basteuole contra l'obliuioni, & al male, che suole apportare l'assenza de gli Amici da noi chiamata lontananza propria.

Se l'vn' Amico deue impedire all'altro il diuenirli superiore. Cap. XIX.

PAssiamo à ragionare dell'altre spetie di lontananza impropria, e prima di quella, che nasce, quando l'vn'Amico diuien Principe, e superiore, e l'altro rimane suddito, & inferiore. S'egli è dunque vero, come alcuni affermano, che la trasmutatione d'Amicitia d'egualità in Amicitia di supereccellenza, non si possa chiamare vera corruttione, mà più tosto generatione passando (com'essi stimano) dall'imperfetto al perfetto; conuerrebbe anzi procacciarla con ogni potere, che procurarle rimedio contra. Mà se cotal'opinione è falsa, e che l'Amicitia d'egualità sia sopra tutte l'altre perfetta, e'l trasmutarla in Amicitia di supereccellenza è passaggio dal perfetto all'imperfetto; sarà da conchiudere in contrario, che necessario sia trouar rimedio contra così fatta corruttione. E conciosiach'ella nasca dall'eccessiuo accrescimento de' beni all'vn Amico in paragone dell'altro; parrebbe, che l'vn'Amico per non corrompere l'Amicitia d'egualita (per esser molto più degna dell'altra) non douesse all'altro Amico desiderar'ogni sorte di bene. Anzi essendo ragioneuole, che l'huomo voglia più per se stesso, che per altri i grandissimi beni, sarebbe forse d'affermare, che'l Virtuoso douesse faticare più per ottener à se stesso, che all'Amico i supremi gradi, & honori, amando se stesso più dell'Amico, e douendo dal proprio amore regolar l'altrui. E riuscendogli poi così fatti beni impossibili, conuerrebbe per li medesimi principij stimare, che'l Virtuoso douesse impedirgli all'Amico, a fine di non perder con la sua esaltatione l'Amicitia, essendo il maggior bene esterno, che possa desiderare. Per isnodare dunque le proposte dubitationi, mostraremo primieramente esser falso, che l'Amicitia di supereccellenza ritenga perfettione maggiore di quella, che consiste in egualità; e considereremo di poi, se l'Amico deue all'altro Amico desiderar beni grandissimi, e in che guisa; percioche si manifesterà per conseguente, se dourà l'vn'Amico anteporre se stesso in così fatto caso all'altro, e se gli sarà lecito impedirgli ogni segnalato accrescimento di bene per conseruare l'Amicitia. Diciamo dunque prima esser falso, che l'Amicitia di supereccellenza, nella quale hà solamente luogo l'egualità secondo la Geometrica proportione, sia più perfetta di quella, ch'è riposta in egualità secondo la proportione Aritmetica. E per opinione d'Aristotile è talmente in contrario, che la trasmutatione dell'Amicitia d'egualità Aritmetica in quella di supereccellenza è passaggio dal perfetto all'imperfetto, e si può chiamar veramente corruttione della perfetta Amicitia, come più oltra mostreremo. E s'alcune Amicitie di supereccellenza contengono Virtù maggior di quella, che in egualità Aritmetica risiede, nella maniera, che si vedrà parlando del Padre, e del Figliuolo; nasce per altro rispetto, come all'hora si farà chiaro; e non hà luogo nell'Amicitia, della quale trattiamo. E venendo à diuisar de i grandissimi beni, se debbano esser desiderati da noi all'Amico, diciamo, ch'essendo l'Amico vn'altro noi, e douendo perciò ricercar'in esso i beni, che bramiamo per noi, è di mestiere desiderargli tutti quelli, de' quali è capace; poiche chi gli desiderasse l'assoluto bene, e la diuinità, sarebbe sciocco, e vano. Eco si quanto à bene somigliante l'Amico desiderarà, che l'altro Amico ne i termini dell'humanità viuendo si conserui; e gli vorrà quei beni, a' quali, inquanto huomo, sarà habile, co-

le, come s'è detto. E perche in quanto huomo è habile à tutti i beni dell'animo, del corpo, & à gli esterni; l'vn'Amico desidererà i beni dell'animo all'altro Amico, come à se stesso, posciach'essendo la Virtù cagione dell'Amicitia, quanto cotal legame sarà di maggior finezza, tanto più stabile, e perfetta renderà l'Amicitia. E conciosiache senza i beni corporei, e gli esterni le Virtù non si possano essercitare; si douranno ancora desiderare cotali beni all'Amico, acciòche virtuosamente possa operare, come richiede l'honesta Amicitia. Per la qual cosa se i beni dell'animo sono grandissimi, e massime accompagnati da i beni corporei, & esterni, appare, che l'Amico essendo tenuto à volerli all'Amico, è per conseguente obligato à desiderargli beni grandissimi. E se debba poi anteporre in tutti quei beni l'Amico a se stesso, ò in alcuni, ouer per contrario da i medesimi principij si potrà cauare. Percioche se l'huomo desidera l'Amicitia, perch'è cosa honesta, e l'Amicitia è perciò indirizzata all'honesto, e non l'honesto all'Amicitia il Virtuoso tanto anteporrà l'Amico à se stesso ne i raccontati beni, e se stesso à lui, quanto comporterà l'honesto. Laonde mentre frà due Amici potesse cadere grandissima dignità; & Imperio per modo, che colui, che lo rinuntiasse, ottenesse maggior parte d'honesto dell'altro, à cui lo cedesse; vorrebbe anzi ceder l'Imperio all'altro, & anteporsi ad esso in far cosa honestissima, e per conseguir perciò maggior bene, che non sarebbe l'Imperio. E così il Virtuoso non anteporrà se stesso all'Amico nelle grãdezze, e ne i sublimi gradi, mà nell'attioni lodeuoli, & honeste; come si caua anco dal cap. 7. del 8. dell'Ethica. E qual'hora il Virtuoso non si troui di merito molto maggior dell'Amico, e non sia più honesto, ch'egli ottenga la dignità d'esso; non gl'impedirà, mà gli ageuolerà ogni essaltatione. Percioche doue l'Amico acquisterà supremo Imperio, l'huomo da bene ottenendogli ciò, otterrà à se stesso bene molto maggiore: perche priuandosi dell'Amicitia, e d'ogni suo commodo per l'Amico, & anteponendo l'interesse d'esso al proprio bene, farà attioni di vera Amicitia, e di splendore molto maggiore di quella del medesimo Amico. Posciache quanto il commodo, e la grandezza dell'Amico auanzerà l'vtile, e'l grado del Virtuoso per opera dello stesso Virtuoso, altretanto l'attione del medesimo huomo da bene lo farà superiore à quell'Amico, ch'à se stesso anteponendo, à somma grandezza haurà inalzato. E come il Virtuoso desidera, e procaccia all'Amico ogni bene, di ch'è capace, così non gli vuole di quelli, ch'in quanto huomo non gli sono proportionati (come s'è già detto) onde vanamẽte non pensa di deificarlo nella guisa, che i vili Adulatori si sforzauano di fare ad Alessandro, dandogli a credere, che fosse Figliuolo di Gioue, come ad altri pazzi Imperatori Romani accadette, comportando d'essere chiamati Dei. La onde non conuenendo all'Amico impedire la grandezza all'altro Amico, anzi douendo faticare per acquistargliela, non cercherà rimedio contra così fatta lontananza. E passando all'altra spetie di lontananza impropria prodotta dalla grandissima diuersità de' costumi, cagionata dall'incapacità dell'Amico, ella è irremediabile, percioche l'ingegno ottuso non si affina mai in guisa, che si pareggi nel merito, e nell'attione col Virtuoso di grande stima, e che fra essi possa succedere somiglianza, e commercio. Conciosiache non habbiano gli stessi oggetti, e non si possano rallegrare, ne dolere delle stesse cose, ne voler, o disuoler le medesime, e venga perciò estinto frà loro ogni atto di Amicitia. E questo sia detto della lontananza impropria, per cui l'vn'Amico per difetto dell'altro può venir impedito, & allontanarsegli, e lasciar la conuersatione, e l'Amicitia. Rimarrebbe da trattar della Calunnia, ch'è il mezo catiuo, che s'interpone frà gli Amici; & è parimente cagione da disgiungerli: ma lasciaremo così fatto discorso per l'Amicitia ordinaria, doue cotal mancamento souente accade. E tanto per hora potrà bastare intorno alle cagioni, che per se, e per accidente corrompono la vera Amicitia, & a i rimedi per conseruarla. E perche s'è detto, che'l vero Amico anteponendo al proprio bene quello dell'Amico nelle cose vtili, deue per conseguente scommodarsi per souuenirlo, poich'acquisterà altre tanto d'honesto, quanto farà l'Amico dell'vtile, & essendo similmẽte vero, che si deue desiderar nell'Amico quello, ch'elegiamo

giamo per noi stessi; parrà, che conuenga desiderare, che'l medesimo Amico, per far atto Virtuoso simile al nostro, elegga anzi di star disagiato, che accettar da noi beneficio con nostro sconcio; e succedendo ciò, cesserà frà gli Amici, quanto più virtuosi saranno, tanto maggiormente la communicanza delle cose loro, e'l souuenir l'vn l'altro, effetto conueneuole ad ogni sorte d'Amicitia, e spetialmente alla perfetta, ch'è regola di tutte l'altre. Per dichiaratione dunque di ciò è da presupporre, che l'Amico habbia bisogno d'esser souenuto da noi, e che'l bisogno suo sia grande, e'l discommodo nostro non sia per metter noi in necessità maggiore, nè eguale alla sua, mà sia comporteuole alle forze nostre, & honesto. Laonde se in simigliante caso desidereremo, che l'Amico, per far atto virtuoso come noi, elegga di star più tosto in disagio, che discommodar noi, prenderemo errore; poiche'l nostro atto consiste in discommodarci per souuenire à lui; e dalla sua parte non farà attione alcuna, ma patirà, non volendo seruirsi delle cose nostre, con pensiero di non discommodar noi; si che essendo lo scommodo considerato in noi come in agente, & in esso come in patiente, sono di sorti diuerse; talche desiderando, che l'Amico non voglia il nostro discommodo, come noi non vogliamo il suo, non desideriamo, ch'egli faccia l'istesso, che facciamo noi, mà cosa molto diuersa. Di più quando anco da noi fosse desiderato in così fatta occasione, che l'Amico non si seruisse di noi, perche contenendosi nel suo disagio, più tosto, che discomodarci, si pensasse, che fosse per far attione Virtuosa, si caderebbe similmente in errore. Percioche il ritenersi dall'incommodar l'Amico, mentre con honesto, e comporteuol discommodo possa souuenir à nostro grandissimo pregiudicio, è mancamento grauissimo nell'Amicitia, si dalla parte di chi hà da riceuer'il beneficio, come da quella di chi deue farlo; conciosiache non volendo l'huomo sollevarsi dal danno, che l'opprime col mezo dell'Amico, e priuando se stesso di così fatto beneficio, si rende inhabile per cotal oppressione à molte operationi Virtuose, che perciò gli vengono impedite. Di più si priua del communicar delle cose dell'Amico, e del rallegrarsi per cotal bisogno d'esser amato da lui, e di vederlo compiacersi in souuenirlo. Da che perciò dalla parte dell'altro Amico, da cui deue deriuar'il beneficio, succede, che leuādogli l'occasione del beneficar l'Amico, lo priua del principalissimo atto dell'Amicitia, e insieme d'vno de' maggiori contenti, che possa prouare in essa. Talche se l'huomo, che ci toglie le più belle attioni, e i più honesti piaceri, che possiamo bramare, si può dir, che faccia anzi ingiuria, che cosa honesta, sara disdiceuole desiderar la suddetta risolutione nell'Amico, come ripiena di mancamenti, e contraria all'Amicitia, & all'honesto. Per la qual cosa conuien desiderar nell'Amico le stesse attioni, con le stesse circostanze, ch'approuiamo in noi. E l'attioni, ch'in cotal caso vorrebbono da noi, sarebbono tali, e da così fatta ragione prodotte, che prima miraremo, che l'huomo in diuerse maniere può hauer bisogno dell'Amico più, e meno, e con maggiore, e con minor grauezza d'esso, e con più, e manco honestà; però mentre il bisogno fosse cotanto graue, che la possanza dell'Amico non potesse aiutarci, senza cader nella stessa, ouero in simigliante necessità, da che desideriamo esser solleuati (come s'è già detto) non solo non cercheremo, che egli s'astenga da soccorrerci, mà mentre volesse farlo, non saremo per comportarlo; non essendo honesto comprar'il propio commodo con la ruina dell'Amico. E questo cagionò, che da Teramene fù vietato ad Isocrate il difenderlo, come hauea deliberato contra i Trenta Tiranni d'Atene, affermando, che molto più della propria calamità gli sarebbe acerbo, ch'alcuno Amico si mettesse in pericolo per lui. Mà mentre alla nostra necessità potesse venir proueduto senza discommodo dell'Amico in guisa, che non riportasse danno rileuante, nè fuori del douere, ouero che fosse certo di douerne ben tosto esser da noi ristorato; ci valeremmo di lui, e'l soccorso d'esso, benche cō suo discommodo sarebbe da noi ricercato, & accettato; perche gli verrebbe da noi presētata occasione da far'attione Virtuosa, diletteuole, e d'Amico; talche gli renderebbe insensibile, anzi gli sarebbe grato il discommodo, che ne sentisse, e insieme conforme alle leggi dell'Amicitia, mostrando confidenza in esso, conosce-

remo

remo d'esercitarla rettamente, e d'incitar l'Amico à far'il medesimo con noi, e à porgerci occasione di beneficare scambieuolmente esso, & attioni tali desidereremo nell'Amico, come in noi stessi. E così appare, come sia lecito desiderare, che l'Amico elegga di rimaner'anzi disagiato, che discommodarci; posciache ciò si debba fare, quando il nostro discommodo sia per risultare in maggior danno del suo nel modo detto, conciosiache noi in simigliante caso non discommodaremmo lui per non far attioni contra l'Amicitia, e contra l'honesto. Mà in contrario mentre il discommodo nostro non fosse tale, che sopportandolo si fosse per far'attione dilettevole, & honesta; dovremmo desiderare, che l'Amico incommodandoci liberasse se stesso da disagio.

Come si debbano disciogliere l'Amicitie, e come si debba procedere con coloro, che siano già stati Amici. Cap. XX.

Conciosiache l'Amicitia (come habbiamo detto) si possa sciogliere, ò per maluagità dell'Amico, ò per disuguaglianza di fortuna, e di costumi, poi che s'è già detto, che colui, il quale da stato priuato è inalzato à seggio Reale, diuiene ineguale all'Amico, e lascia l'Amicitia, e nella medesima maniera i giouani, c'hanno la stessa educatione, e per lungo tempo sono stati Amici, peruenendo all'età virile, mutano spesso costumi; e l'vno passando à grandissimo merito, e l'altro rimanendo d'animo fanciullesco, vengono differentissimi di pensieri, e lasciano la conuersatione, e l'Amicitia; è chiaro sciogliendosi l'Amicitie per diuerse cagioni, che diuerso ancora deue esser' il modo di scioglierle, e sciolte, che siano, differenti maniere si debbono tenere con coloro, che sono già stati Amici ne gli accidenti, che loro possono accadere, e ne gli aiuti, che possono aspettare. Percioche quelli, ch'eccedono in maluagità, sì come pestiferi, e velenosi, meritano d'essere subito lasciati, e così rifiutati, che sono, continuando nel Vitio, restano indegni di qual si voglia aiuto del Virtuoso. Con l'Amico poi, nel quale non sia caduto Vitio alcuno, e che per esser d'animo rimesso, s'è partito dall'Amicitia, il Virtuoso tiene diuerso stile. Percioche la conuersatione d'esso per mancamēto alcuno non è da lui abborrita, mà viene interrotta da i differenti oggetti, & vffici, ne' quali l'vn, e l'altro per le diuerse dispositioni s'impiega. La concordia parimente, auuenga che frà essi non sia esercitata, non è tuttauia estinta; posciache non hauendo gli stessi fini di concorrenza nella vita Ciuile, non patiscono dispparere nelle cose appartenenti al viuer loro; onde il Virtuoso non può già amare così fatto Amico, come se stesso, non essendo compitamente buono, com'egli nè può procurargli le stesse cose, che per se medesimo vorrebbe; con tutto ciò gli procaccia quel bene, del quale è capace, e che richiede l'honesto. E come il Sole, che per hauer il giorno percosso, & infocato il muro, lo lascia anco per buona pezza della notte caldo; così il Virtuoso per hauer tenuto Amicitia con huomini simiglianti, deue conseruare verso di essi parte di quella dispositione, e di buoni effetti, che dalla sua Virtuosa Amicitia erano già prodotti. Con che maniera poi si debba procedere con gli Amici, che sono passati à gradi sublimi, si farà chiaro, quando parleremo dell'Amicitie di supereccellenza.

Quali soggetti siano atti alla perfetta Amicitia. Cap. XXI.

Hauendo noi veduto fin quì, che cosa è la perfetta Amicitia, come si corrompe, e si conserua, perch'ella nasce da elettione, & alla retta elettione deue precedere il giudicio retto, per cui l'vno Amico giudica l'altro amabile, e degno d'esser da lui eletto per Amico, discorriamo hora de' segni, da i quali si può conoscere, e giudicare, chi sia habile alla vera Amicitia. Percioche, come à coloro, che trattano di fabricar le Naui, non basta conoscere, che per hauer à solcar' il mare, elle debbano esser di legno atto à resister lungamente alla corruttione, che può apportare la souerchia humidità, mà conuien di-

li. E massimamente perch'vno non può esser'Amico di molti, & intēsamente amarli, come ricerca la vera Amicitia; percioche essendo riposta in eccesso, si riduce all'vnità, come dimostrano gl'Innamorati, ne' quali è incomportabile l'amore di più Donne, & in vna sola s'acquietano, e quando ne vogliono più, amando con amor rimesso, e debolmente, non sono innamorati. Sarà dunque l'Amicitia de' Virtuosi d'vno, ò di pochi; e ciò dalla pratica vien confermato; posciache l'Amicitie celebrate si veggono solamente fra due; e diciamo, che gli Amici perfetti sono vn'anima in due corpi, effetto lontano dalla moltitudine, & impossibile ad essa. E coloro, che conuersano con tutti, e paiono grati, non sono di nissuno Amici di quella perfetta Amicitia, di che trattiamo; mà si possono chiamare Amici Ciuili, e di buona creanza; e vengono ancora detti piaceuoli, come ordinariamente sono frà loro i Cittadini di Città ben regolata, e costumata. Dico, che sono chiamati piaceuoli, percioche non è la stessa cosa l'Amico Ciuile, e'l piaceuole; conciosiache l Ciuile possa esser'Amico di molti, senza lodarli, & ammirarli, e non esser piaceuoli, nel quale simiglianti qualità si trouano. Mà il felice, e'l Virtuoso non può hauer (come s'è detto) molti Amici di perfetta Amicitia, per cui l'Amico è amato per la Virtù, e per se stesso, mà con tutto ciò essendo così fatti Amici tanto pretiosi, & ammirabili, dee appagarsi, quando solamente di pochi possa fare acquisto. E per risponder finalmente alle ragioni contrarie, dico; che gli Amici ordinarij de' Principi, de' quali s'è parlato, sono Ciuili, e non di perfetta Amicitia; e posono ammettere la moltitudine. Et auuenga che la Virtù sia di sua natura communicabile, nondimeno non segue, che l'Amicitia Virtuosa si posa hauer con molti, nè sia communicabile à molti in vn medesimo tempo; perche (come s'è discorso) non possiamo conuersare, e viuere con molti, dalli quali atti dipende l'Amicitia; e si può dire, ch'in essa interuenga l'istesso, che nella generatione de gli animali; percioche quelli, che naturalmente vengono prodotti in numero grande, come i Cani, & altri cotali, hanno poca vita, e quelli, che vnichi nascono, ò in poco numero, come i Caualli, e gli Elefanti, sono più viuaci, e più eccellenti.

Se gli Amici sono più necessarij nella prospera, ò nell'auuersa Fortuna. Cap. XIV.

ESsendo necessarij (come s'è veduto) gli Amici alla nostra vita, per comunicar con loro le nostre attioni, e per rallegrarci, e dolerci con essi, come portano gli accidenti buoni, e cattiui, che posono interuenire, rimane da considerare, se siano più necessarij nella Fortuna lieta, ò nella trista. E ch'in amendue gli stati siano di mestieri è chiaro, percioche gli sfortunati, col mezo loro riparando alle disgratie, vengono solleuati; e i fortunati li riceuono per viuere con essi in dolcissima conuersatione, e per beneficarli. Ma perche l'huomo oppresso dalle sciagure non può risorgere senza l'aiuto de gli Amici, e'l fortunato senza così fatti aiuti, pare, che posa godere il suo stato; si vede, che gli Amici sono più necessarij nella cattiua, che nella buona Fortuna. E conciosiache nella prospera seruano alla perfettione della forma del Virtuoso, porgendogli occasione, e soggetto da metterla in atto con le sue lodeuoli operationi, posiam dire, che quiui siano conuenuoli, come quelli, che recano maggiore splendore in cotale stato; e nella fortuna contraria, concorrendo, come per sostegno della materia, che quiui siano necessarij. E che gli Amici siano oltra di ciò opportuni nell'vna, e nell'altra fortuna si vede; poiche ne i casi prosperi, ò auuersi, la presenza loro è giocondissima. E parlando prima della parte de gli sfortunati, mentre sono afflitti, pare, che la presenza de gli Amici gli alleggerisca, in maniera, ch'alcuno potrebbe dubitare, se ciò procedesse; come nel portar de' pesi, che l'vn Amico togliendo la portione sua della grauezza all'altro, viene à sgrauarlo per tanta parte del suo dolore. Mà la cagione dell'alleggerimento nasce, perche la presenza dell'Amico, essendo di sua natura amabile all'altro Amico, sminuisce l'affanno dello sfortunato in quella guisa, che gli oggetti dilettevoli tirando à se la nostra vista, temperano con la piaceuolezza

loro la noia, che dalle cose moleste prouiamo. Oltra di ciò lo sfortunato vedendo, che l'Amico si conduole, e compatisce seco, conosce, che veramente l'ama, e così prende doppio piacere della sua presenza, e perch'ella di sua natura è diletteuole, e perche con l'atto della condoglienza scopre maggiormente la perfettione della sua Amicitia, e tanto più ne vien certificato. Vero è, che nel condolersi la presenza dell'Amico sembra mista di piacere, e di dolore; pare, ch'apporti piacere, si per quello, che s'è detto, essendo ella di sua natura gioconda, com'anco perche l'Amico con l'esser destro, e prudente, e conoscendo l'humore dell'afflitto, può ageuolmente consolarlo, & addurgli ragioni conformi alla sua natura. Onde può acquietarlo, e scemargli l'affanno. Pare, ch'apporti poi dolore, perche vedendo l'addolorato, che l'Amico compatisce seco, s'attrista. E quindi Cicerone nell'Epistola 6. del 11. ad Attico scriue, che'l dolor suo non manca, hauendo per compagno il dolore del medesimo Attico, mà s'accresce; percioche l'esser cagione d'affanno all'Amico è cosa odiosa, e fuggita da ogn'vno. La onde gli animi generosi non vogliono nelle proprie calamità, che gli Amici si cōdogliano con loro: e se non sono in maniera insensati, che non possano sentire il dolore de gli Amici, che con essi si contristano, non comportano le condoglienze, e non ammettono i pianti altrui, come lontani dalla virilità, e dalla Virtù loro. E così non danno, nè cercano ne i trauagli per segno d'amore, come le feminelle, lagrime, e lamenti, essendo in ogni lor' atto riuolti al più conueneuole, & al megliore. Mà venendo à considerare, come la presenza de gli Amici sia gioconda nelle cose prospere, dico il medesimo, che già s'è accennato, ch'ella fà trapassare la vita al fortunato, e tutti gli atti suoi dell'andare, stare, parlare, e tacere con grandissimo diletto, e cagiona insieme, ch'egli sente smisurato piacere, in vedere, che l'Amico si rallegra, e gode de' suoi contenti. Percioch'essendo l'Amico vn'altro noi, viene egli à raddoppiare la gioia delle sue prosperità, conoscendole prima in se medesimo, e riconoscendole poi nell'Amico, e quasi come in nuouo se stesso moltiplicandole. Anzi nella maniera, che'l Sole producendo prima il caldo con la percussione de i raggi sopra il cristallo, lo moltiplica poi per la reflessione loro, talche genera il fuoco; così possiamo dire, che'l Virtuoso fortunato (come lo presupponiamo) con l'atto retto della propria operatione verso l'Amico sentendo prima grādissimo piacere, col reflesso poi, il quale dal medesimo Amico gli viene, che participando della prosperità sua, opera com'esso virtuosamente, moltiplica, & accresce a marauiglia il suo piacere, e'l suo contento. E di qui si scopre la maniera, che debbiamo tenere nell'vna, e nell'altra fortuna con gli Amici; poiche nella prospera si debbono chiamare immantinente, e nella catiua tardi; percioch' in quella è cosa honesta, e diletteuole il beneficargli, e godere della loro presenza, & in questa è molesta, nè conuiene participare gli Amici, se non quanto manco si può, delle cose noiose. Et all'hora par ragioneuole chiamarli nella fortuna auuersa, quando con poca noia loro possono apportar giouamento grandissimo; poiche col piacere, che procuraranno dalla nostra solleuatione, ricompenseranno tosto la molestia, che prima haueranno riceuuta. E in così fatta maniera dee procedere il Virtuoso nella sua prospera, & auuersa fortuna con gli Amici. Mà nelle prosperità, e sciagure loro egli dee passarla in diuerso modo, conciosiach'essendo l'Amico vn'altro noi, ne i trauagli suoi conuenga vestirsi della persona, di cui egli ha bisogno, facendo l'vfficio d'Auuocato nelle liti, d'Astante nell'infermità, di Tesoriere nelle strettezze della robba, e di Consigliere nelle deliberationi sue, sottentrando alle fatiche, spese, e pericoli d'esso così prontamente, come ne i proprij interessi, senza esser inuitato; essendo cosa da Virtuoso, e da vero Amico il far beneficio all'altro Amico, e massimamente quando è in bisogno, e non domanda. Percioche i beneficij fatti in somigliante guisa sono più honesti, e più diletteuoli all'vna, & all'altra parte. Al benefattore perche non essendo ricercato mostra maggiormente la sua elettione, e l'habito virtuoso, & insieme opera più da vero Amico. Al beneficato poi, perche comprende la bontà, e'l perfetto amore dell'Amico, e per lui non si conosce tanto misero, che per vergogna tacendo, e non chieden-

chiedendo soccorso, nè debba rimanere oppresso, ouero parlando, & iscoprendo il suo bisogno, sia costretto à palesare con rossore la sua calamità. Dalche si manifesta, che coloro, i quali non vogliono beneficare gli Amici, se non ricercati, non producono i beneficij con quello splendore d'honestà, e con quel compito diletto per la parte loro, e per quella de gli Amici, che ricerca la perfetta Virtù, e la vera Amicitia. A gli Amici fortunati poi deue il Virtuoso prontamente condursi, quando sia per aiutar loro ad operar bene, hauendo in ciò bisogno d'esso, percioche sarà à parte con essi dell'attioni honeste; mà per riceuer beneficij sarà in contrario tardo, posciache'l desiderio d'ottener vtile, quando il bisogno nol richiede, essendo lontano dall'honesto, è diceuole à gli Animi plebei, à gli Adulatori, & à gli Auari. Mà la Rusticità, e la Spiaceuolezza del sempre rifiutare i presenti, e i doni dell'Amico deue tuttauia esser fuggita, applicandosi al termine di mezo, che non mostri ingordigia d'vtile, nè saluatichezza, ò disprezzo, con leuare insieme all'Amico l'atto, e'l piacere di communicare le cose all'Amico, dandogli perciò à credere, che si voglia così estinguere l'Amicitia, come si priua della communicanza de i beni, nella quale è principalmente riposta. Per la qual cosa pare, che Filippo Padre d'Alessandro à ragione si dolesse di Filone Tebano, che rifiutaua i suoi presenti, essendo vecchio Amico, e benemerito del medesimo Rè. E dalle cose discorse vien messo in chiaro, che la presenza de gli Amici è desiderabile in tutte l'attioni, e in tutti gli stati de gli huomini Virtuosi, e come.

Se la vera Amicitia si può corrompere, e come si può conseruare. Cap. XV.

ESsendo necessarij gli Amici, e non se ne potendo hauer molti d'Amicitia perfetta, per esser tanto rari, e pretiosi, quanto veggiamo, douremo ragioneuolmente discorrere, se ci sono cagioni, che possano rompere così nobil legame, per ischifarle, quando ci siano, e per ritrouar più ageuolmente rimedio da conseruarlo. E veramente in simiglianti soggetti d'Amici Virtuosi, e de quali hora trattiamo, è non solo malageuole, mà quasi impossibile, che nasca querela, ò cagione di discordia. Percioch'amandosi per l'honesto, e per l'habito della Virtù, s'amano per cosa, ch'in loro è stabilissima, e non potendo mai cessare d'esser buoni, non possono cessare ancò d'essere l'vn l'altro amabile, & Amico; onde frà essi non hanno luogo l'offese, nè la calunnia, non potendo creder male l'vn dell'altro, per essersi di lungo tempo conosciuti, e prouati; talche viuono insieme quasi in quella stessa concordia, e tranquillità, in che ciascuno Virtuoso suol viuere, e godere con se medesimo, e massime togliendo da essa la norma della loro Amicitia. Mà se vorremo poi riputar possibile, che l'Amico in quanto huomo (se non in quanto virtuoso) possa partirsi dall'Amicitia, che con lungo tempo haurà stabilita, considereremo particolarmente, onde venga la cagione. Come dunque la perfetta Amicitia nasce dal vero giudicio, che fa l'huomo Amico dell'altro, che sia assolutamente amabile, intendo Virtuoso, & amabile ad esso, cioè degno d'esser amato da lui; nella medesima maniera lo scioglimento d'essa procede dalle cagioni opposte, e dal giudicare, che l'Amico non sia assolutamente amabile, ò non sia amabile à noi. Il segno da conoscere, che l'Amico non sia assolutamente amabile, e Virtuoso, sono l'attioni contrarie alle Virtù; e che non sia amabile à noi, e non ci sia Amico sono le contrarie all'Amicitia. E conciosiache l'huomo possa diuenir catiuo, e insieme catiuo Amico per se, e per accidente; nell'vno, e nell'altro modo si corrompe l'Amicitia. Colui rimane per se d'operare d'Amico, ch'elegge di non viuere con l'Amico, di non beneficarlo, di non esser concorde con lui, con l'altre cose, ch'à queste sono conseguenti, e ch'all'operationi dell'Amicitia sono contrarie, e che parimente elegge di far cose vitiose, e catiue; e quanto più si scosta dall'attioni della Virtù, e della vera Amicitia, tanto più s'auuicina all'essere contrario al vero Amico, & à diuenirgli nemico. Colui poi opera per accidente contra la Virtù, e perfetta Amicitia, che fà cosa contraria loro non per elettione, mà per affetto, ò per cagione estrinseca. E perch' in così fatta Amicitia, chi è per se Amico

Amico catiuo, è insieme per se huomo catiuo, però i rimedij nella perfetta Amicitia contra il catiuo per se, e contra il catiuo Amico per se saranno gl'istessi, e riducêdolo alla Virtù, si ridurrà insieme alla vera Amicitia, e scambieuolmente riducendolo alla vera, Amicitia, sarà alla Virtù ridotto. Per la qual cosa l'ammonitioni, e le correttioni essendo basteuoli nella perfetta Amicitia (quando s'erri in essa) per fare l'huomo di catiuo Amico buon Amico, elle saranno rimedij insieme da farlo di catiuo buono, e Virtuoso, e scambieuolmente i rimedij ch'in così fatta Amicitia faranno l'huomo Virtuoso, lo produrranno insieme buono Amico.

Come si debba correggere, & ammonire l'Amico. Cap. XVI.

VEniamo dunque à ragionare dell'Ammonitioni, e delle Correttioni, per Ammonitioni (oltra il semplice auuertimento dato all'Amico del suo fallo) intendo il consiglio con l'auuertimento, per ritornarlo al ben'operare; e per Correttione la libera riprensione, per distornarlo dal proponimento catiuo. Cotali rimedij dunque all'Amicitia honesta non sono per se necessarij, essendo ella de' Virtuosi, che non possono errare, ma ben se le ricercano per accidente, in quanto ad huomini, che possono partirsi dalla Virtù, come s'è già detto. Conciosia dunque che come le medicine à gl'Infermi, così l'ammonitioni, e correttioni siano noiose a coloro, che dalla diritta via si partono, è prima da vedere, in che cosa elle possano recar molestia all'Amico, per leuarle, ò sminuirle; sì che come rimedij aspri non siano rifiutati, ma come gioueuoli vengano volentieri, e con giouamento prese dall'Amico. La Correttione dunque, sotto di cui comprendiamo hora anco l'Ammonitione, essendo auuertimẽto dell'altrui fallo, per ritornar l'Amico al ben fare, riguardando il beneficio del corretto, presuppone amore nel correttore; onde in questa parte, può essere al corretto piaceuole, e grata. Ma scoprendo poi il mancamento dello stesso corretto, e presupponendo maggior lume di Ragione nel correttore, ch'in esso cercando di regolarlo, gli viene spiaceuole, & odiosa. La onde considereremo, com'ella possa venir esercitata senza offesa dell'Amico. Perche dunque l'huomo non si vergogna di se stesso, rauuedendosi de' suoi errori, ò lo fà con minor confusione, e dispiacere, che non pronta mente è da altro ammonito; & accadendogli, che pure debba esser auuertito, essendo i cenni meno aperti, e confondendo manco del parlare, e di questi l'obliquo meno del retto, potremo conchiudere, che l'auuertimento sarà senza offesa dell'Amico, quando se gli porgerà occasione di rauuedersi da se stesso del suo fallo, ò quando se gli accennerà la sua imperfettione, ouero se gli palesera in obliquo. Percioche cotali maniere non ponendo all'atto interamente, nè espressamente la correttione, non contengono, come fuoco morto, di quella asprezza, ò poco, con la quale essendo viuamente espressa, suole parere strana, e dispettosa. Si porge occasione all'Amico di rauuedersi da se stesso del suo errore, mentre senza parlargli, o farli motto, e mostrando d'hauer altra intentione, se gli presenta oggetto, che glielo manifesta. Di questa maniera si serui vn Maestro di Casa col suo Signore; percioche non volendo il Signore astenersi dalle souerchie spese, e disprezzando di vedere i suoi conti, come l'amoreuole Seruitore ogn'hora gli ricordaua, cadeua in grandissimi debiti, e disordini; onde l'accorto ministro non hauendo auttorità di fargli considerar il caso suo, nè di ritenerlo, prese copia di tutte le partite de i debiti, e stracciatele in modo, che poteuano esser' ageuolmente rappezzate, e lette, le pose nel luogo degli agi corporali del Padrone; e così capitandoui egli secondo il solito, e vedendo fuori dell'vsato la gran massa di carte mezo spezzate; si diede come curioso à metterle insieme, e à leggerle; e scoprendo da esse la miseria, à che la pazza Prodigalità sua era per condurlo, mutò stile, e chiamato il discreto Seruitore, prese partito, à i suoi affari. S'accenna poi l'imperfettione all'Amico, come fece Socrate ad Alcibiade; perch'andando costui gonfio, e superbo delle ricchezze sue, Socrate risolse, senza riprenderlo, di mostrargli,

gli, ch'erano di niun rilieuo, e che meritaua d'esser biasimato di vanità, e di sciocchezza. La onde tolto il Mapamondo, e presentatolo ad Alcibiade, fingendosi ignorare, mostrami (gli disse) i tuoi poderi. Onde Alcibiade da quel motto comprese, quáto stolta fosse la superbia sua, senza riputarsi offeso da Socrate. Si scoprono finalmente all'Amico i suoi diferti in obliquo, pigliando altri soggetti, ne i quali cadano i medesimi mancamenti, mirando con l'istesso Amico l'imperfettione, e la bruttezza loro. E con simigliante modo i Lacedemonij conteneano i Figliuoli ne i termini della Temperanza, rappresentando loro i Serui vbbriachi, e proponendo le sporchezze, che dall'Intemperanza d'essi erano prodotte. E perche i falli non sono tutti della stessa qualità, & altri sono graui, & altri leggieri; le Correttioni per conseguente non saranno sempre assolutamēte piaceuoli, nè acerbe; mà come il Medico accomoda i rimedij, e le Medicine, riguardando all'infermità, che vuol sanare; così l'ammonitioni conuerranno hora dolci, e leggiere, & hora acerbe, e graui, corrispondenti alla qualità del difetto dell'Amico, e secondo ch'in esso sarà solito cadere, e secondo che la sua dispositione verrà più, e meno atta à mouersi per l'ammonitioni. E si come il Chirurgo vsa i Lenitiui prima, che ponga mano al ferro, e al fuoco, e in ciò ancora e co' lacci, e con altri rimedij dispone l'infermo, accioche senta minor dolore, e si preserui dallo spasimo; così il correttore auanti, che venga alla Correttione graue, deue tentar di ridurre l'Amico con ogni piaceuole, e dolce esortatione, attribuendo il mancamento ad inauuertenza, e non ad elettione. E venendo poi questo meno, all'hora si può riuolgere alla Correttione, con presupporsi di volere sanar l'Amico, e non d'accrescergli il male, nè metterlo in disperatione, mischiando col soggetto spiaceuole alcuna particella di dolcezza, accioch'egli essendo cieco, & appassionato, non accetti la Correttione per ingiuria, e il correttore si renda inhabile à fargli seruitio, perdendo il credito, e la fede appresso lui. Per la qual cosa se la Correttione, e la riprensione dee essere non solo senza ingiuria, ma con grandissimo amore, conuiene, che sia senza rimprouerare l'error commesso, e senza confusione dell'amico, posciache l'vn'atto, e l'altro cagiona dispetto. E lontanissimo sarà perciò ancora il correttore dal far paragone di se stesso con l'Amico, con dirgli vedete, come procedo io, eccoui che vi hò dato esempio, come douete gouernarui in simiglianti attioni; percioche in così fatta guisa pare, che goda, e trionfi del mancamento dell'Amico, pigliando occasione di mostrarsi non solo eguale, ma più eccellente anco, e più compito di lui; cosa contraria all'amoreuolezza di vero Amico, e vicina all'odio, & alla maleuolenza. E in cotale inconueniente non si caderà, mettendosi à parte del danno, e dell'infamia, in che si vorrà mostrare all'Amico, ch'egli sia per cadere, ò sia caduto; come sogliono i periti Oratori costumare verso coloro, che di negligenza, ò d'altro vogliono riprendere; come dire i nostri nemici ci accusano di negligenza; e si mettono à parte del mancamento, di cui vogliono notare, e liberar gli Amici. E come a i rapidi torrenti non s'oppone nella furia alcun riparo, perch'ella s'accrescerebbe, e con violenza maggiore abbatterebbono ciò che si contraponesse loro, e s'aspetta cessata la furia di ritornarli con piaceuole lauoro, e di conseruarli nell'vsato letto; così alle gagliarde perturbationi dell'Amico, e à i graui errori non s'oppone la Correttione nel colmo loro, mà dopo lo sfogamento è da ridurlo ad attioni ragioneuoli, & honeste. Percioche mentre l'huomo ha commosso gli affetti, e da essi è agitato, ogni ostacolo, che s'oppone al suo appetito, gli è nemico, e quindi, odiando la Ragione, s'offende di qualunque col mezo d'essa si sforza di frenarlo. Laonde si deue aspettare, che l'animo dell'Amico sia sgombrato dal tenebroso affetto, con mostrargli piaceuolmente il lume dell'honesto, e persuaderlo a seguirlo; e con tardità, & auuertimento così fatto è da procedere, mentre il fallo, nel qual'egli è per cadere, non sia fuori di misura dannoso, & irreparabile. Percioche in cotal caso conuiene opporsegli ad ogni suo potere in quei termini però, che ricerca la retta Ragione, con rischio anco di pregiudicarsi più tosto nella gratia d'esso, che ammettere in lui grandissimo errore; poiche operando di così fatta maniera si farà anco atto d'Amico,

e si

e si meriterà maggiormente la gratia sua. E perche la Correttione dee nascere dall'amore, che porta il correttore al corretto; non sarebbe similmente tempo da vsarla, quando accadesse, che'l correttore fosse stato auuertito d'alcun difetto dal corretto; perche parerebbe vendetta, e non Correttione, prodotta da disdegno, e non da amore. Nè sarà manco la Correttione conueneuole, mentre vi saranno persone, dalle quali il corretto desideri honore; poiche manifestando de i suoi falli per la Correttione, si scopre degno di vergogna, e non d'honore; e'l correttore di questa sorte vserebbe col corretto poco rispetto, anzi disprezzo. Nella medesima maniera ella sarà disdiceuole alla presenza di chi il corretto ammira, e di coloro, da quali vorrebbe esser ammirato. Conciosiache da gli vni, o da gli altri, vedendo le sue imperfettioni, sarebbe tenuto à vile, contrario al suo proponimento; & ad ogni debito d'Amicitia, la Correttione ancora non è diceuole alla presenza di quelle genti, delle quali si vergogna il corretto; poiche il palesarsi ad essi il suo errore è cagione di confonderlo. E finalmente non è ragioneuole ammonirlo, doue siano persone, che si vergognino di lui; conciosiache vedendo essi il suo mancamento, conforme affetto, e insieme la riuerenza, che gli portano, e'l corruttore s'offenderebbe parimente per cotali maniere contra i termini dell'Amicitia, doue si deue osseruanza, e rispetto. E perche non si può trouare forse altra di persone, che non caggia sotto vna delle raccontate spetie, segue, che la Correttione sia disdiceuole alla presenza di ciascuno, come ingiuriosa, e contraria in così fatto caso all'Amicitia. Si vede dunque, ch'ad vn'Amico con l'altro conuengono hora gli auuertimenti, e l'essortationi, & hora l'ammonitioni, e Correttioni, secondo che ricerca il bisogno, e insieme in che maniera, in che tempo, e luogo elle si debbano essercitare.

Se sopra tutti gli errori s'hanno da fare le Correttioni. Cap. XVIII.

MA vediamo, se sopra tutti gli errori s'hanno d'applicare i rimedij raccontati, e sopra quali. Conciosia dunque che i beni interni siano molto più degni de gli esterni, e quelli dell'animo di quelli del corpo, e sopra tutti essendo degnissimi quelli, ne' quali consiste la propria vita dell'huomo; douranno per conseguente l'ammonitioni, e le Correttioni hauer luogo ne i mancamenti dell'animo, che potendo priuarci della bontà, e della nostra Virtù, pregiudicano alla vita felice. La onde essendo i piccioli difetti come l'adirarsi alle volte senza ragione (mà però senza danno altrui) ò parlare, ò ridere souerchio non sono per auuentura mancamenti da considerare; e volendo sopra le minuttie di questa sorte dare auuertimenti, ò fare ammonitioni all'Amico, si porebbe tanto certo d'essergli molesto ogn'hora, e in vece di piaceuolezza, e diletto, proprio dell'Amicitia, d'apportargli noia, & insopportabile fastidio. In maniera, che parerebbe si douessero riseruar le Correttioni di qual si voglia sorte per li difetti grandi, & importanti, che di rado sogliono accadere. Mà questo ancora non è poco dubbio; percioche i mancamenti graui, come i grani incendij, essendo conosciuti da tutti, sono da tutti d'ordinario fuggiti, & ogn'vno da se stesso se ne riguarda, nè v'occorre auuertimento alcuno; mà accadendo, che si trabocchi in essi, l'ammonitioni sono similmente indarno, e di niun momento, percioche non sono à tempo per ripararui, talche non parendo necessarie l'ammonitioni ne in difetti piccioli, nè in grandi, sarebbe da conchiudere, che fossero assolutamente souerchie. Mà in contrario se i vitij s'acquistano quasi insensibilmente per molte operationi frequentate, e i piccioli mancamenti malageuolmente si conoscono, come à punto nell'arti auuiene, ch'i piccioli difetti de gli artefici non sono conosciuti, se non da i peritissimi, e gli huomini essendo disposti à caderui spesso, n'acquistano l'habito senza quasi auuedersene; non si douria forse risoluere, che l'Amico debba ammetterli all'altro Amico, mà più tosto, che tutte l'attioni, ò picciole, ò grandi, e di che qualità si voglia) conuenga impedirgli, ogni volta, che continuate possano apportargli pregiudicio. E quando il Virtuoso haurà poi vsato le Corret-

tioni nella maniera, che si ricercano, e conoscerà l'Amico incorreggibile, e non più amabile; dourà lasciarlo. Percioche amandolo per la Virtù, mancando ella, non v'è cagione, onde più debba amarlo, hauendolo amato come buono, e non come catiuo: oltra che colui, il quale si fà maluagio, abbandonando se stesso, e partendosi da se medesimo (per dir così) non deue dolersi, ch'altri similmente lo lasci; e massimamente non potendo il Virtuoso amar il Vitioso. Conciosiache gli sarebbe necessario farsi simile à lui, essendo riposta l'Amicitia (come si disse) in simiglianza di costumi; e così l'huomo da bene si mutarebbe in catiuo. La onde non è sconueneuole, mà honesto il lasciare così fatto Amico. Ma l'Amicitia poi si dourà disciogliere presto, ò tardi secondo la qualità del Vitio, nel quale sarà caduto l'Amico. Percioche se la maluagità sarà graue, & incurabile, subito lascierà il commercio d'esso, à guisa di saggio Medico, che scoperto il mal pestifero, & insanabile, tralascia la visita dell'infermo, per non pericolare senza giouamento alcuno. Ma se il Vitio dell'Amico non sarà in maniera habituato, che sia incorreggibile, e che se ne debba disperare; il Virtuoso nō dourà abbandonarlo, mà cercherà con tanta maggior diligenza di souuenirlo, & aiutarlo, per ricuperargli la Virtù, che non farebbe per acquistargli la robba, quanto i buoni costumi sono di gran lunga più degni delle ricchezze, e più atti alla vera Amicitia. E questo sia detto intorno all'usare le Correttioni, e alle cagioni, che per se corrompono la vera Amicitia, e à i loro rimedi.

Onde nasca, che l'huomo diuien catiuo Amico per accidente, e de i rimedi contrari. Cap. XVIII.

E Perche possiamo dal discorso passato cauare, che l'huomo diuiene per se catiuo, e insieme catiuo Amico, abbandonando la Virtù, & appigliandosi al Vitio; e si sono dichiarati i rimedi contra ciò per ridurlo alla Virtù; verremo hora à considerare, onde nasca, ch'egli diuiene per accidente catiuo, ò catiuo Amico, e i rimedi opportuni. Dico dunque, che ciò procede alle volte da cagioni intrinseche, che sono gli affetti, Ira, Amore, Timore, e simili, per li quali la persona lascia d'operar bene, ò da Amici, operando souente inconsideratamente; & alle volte ancora da cagioni estrinseche deriua. I rimedi contra gli errori cagionati da gli affetti si pigliano dalle Virtù, delle quali habbiamo discorso, e mostrato in vniuersale, e in particolare, come per esse si debbano regolare. E perche l'ammonitioni, c'habbiamo detto esser contra le cagioni, che per se corrompono l'Amicitia, si riducono similmente alle Virtù; elle saranno communi rimedi, così à queste, come à quelle correttioni. Mà contra le cagioni estrinsiche si troueranno insieme i rimedi, riguardando prima ciò, ch'elle siano. Auuenga dunque che possano esser molte, & infinite, tuttauia l'ordinarie sono la lontananza dell'oggetto amabile, ch'è l'Amico, e'l mezo, per cui vengono à rappresentare le sue operationi, e l'animo suo. Percioche sì come l'occhio giudica non visibile l'oggetto, che non gli è presente, nè può mirarlo; così spesso auuiene, che l'Amico non è amabile, quando è lontano. E nella maniera, che la vista non giudica rettamente del proprio oggetto, mentre il mezo, per cui deue mirarlo, è vaporoso, & impuro; similmente l'Amico fa alle volte catiuo giudicio dell'altro Amico per le calunnie altrui, che sono mezi per rappresentar male l'animo dell'Amico, & oscurare la bontà sua. La lontananza poi dell'oggetto amabile è propria, ò impropria lontananza: propria chiamo l'assenza, e l'impropria, quando l'Amico viene inalzato à grado sublime sopra l'altro in guisa, che l'Amicitia eguale rimane ineguale, e si trammuta in spetie differenti, passando in Amicitia di sopr'eccellenza; ouero la lontananza impropria è quando i giouani, c'hanno riceuuta la stessa educatione, e per lungo tempo sono stati Amici, venendo all'età virile, mutano costumi, e l'vno passa à merito grandissimo, e l'altro rimane d'animo rimesso; onde generandosi diuersi pensieri in essi, lasciano la conuersatione, e l'Amicitia. Percioche sogliamo dire così di costoro, come di coloro, che per grandissima, e differente fortu-

na si sono disgiunti, che lo stato, e i costumi dell'vno Amico sono molto lontani da quelli dell'altro. Hora veniamo prima alla lontananza propriamente detta. L'assenza dunque perche suole apportare il silētio, pare ch' insieme porti l'obliuione dell'Amicitia; e quindi si dice, che'l lungo silentio hà rotto molte Amicitie. Percioche si come la continua presenza dell'Amico è cagione, che gli atti, le parole, e la conuersatione sua rimane impressa nell'animo dell'altro Amico, da che l'Amicitia si conserua, e viue; così dall'esser priuo della vista l'vno dell'altro, e dal non viuere insieme pare, che succeda la corruttione, e la morte dell'Amicitia, venendo interrotta la sua operatione; e perciò si dice ancora, lontano da gli occhi lontano dal cuore. Nella lunga assenza dunque parrebbe quasi impossibile il porger rimedio per cōseruar viua l'Amicitia. Mà in contrario poi se gli huomini hauessero solamente i sensi, come gli altri animali, nè potessero stendere le proprie attioni oltra le cose, che loro sono presenti, senza dubbio non pure l'assenza di lungo tempo, mà di molto breue sarebbe basteuole à partorire presta obliuione frà gli Amici. Mà perche siamo prodotti dalla benigna Natura sociabili, e disposti al commercio Ciuile; ella come prouida Madre, che non manca nelle cose necessarie, ne abbonda nell'inutili, e souerchie, come à gli animali perfetti, & irragioneuoli diede solamēte la voce da palesare il giocondo, e'l molesto, bastando ciò loro per la conseruatione di se stessi, e delle proprie spetie, & insieme per l'vso, e seruitio humano, al quale sono indirizzati; così gli huomini prouide non solo della voce, mà donò anco facoltà da ritrouare i mezi, e modi da significare l'vn l'altro alla presenza, & in assenza i propri pensieri. E quindi habbiamo trouato prima il parlare, col quale come con chiare, e distinte imagini de' concetti spieghiamo i nostri bisogni, e ci seruiamo, & aiutiamo l'vn l'altro. E dopo le parole, e in luogo loro habbiamo fabricato le lettere per rappresentare in assenza le stesse parole, e i concetti; perche essendo necessario per sostentamento della Ciuiltà, e della nostra vita, ch'hora l'vno si troui in vna parte, & hor l'altro in vn'altra, elle fanno appresso gli assenti lo stesso vfficio, che le parole sogliono co' presenti, e gli spingono à fare, e li ritirano da non fare le cose, ch'alla presenza si potrebbono ricercare da gli Amici col mezo del parlare. Per la qual cosa non viuendo noi (come già dicēmo) nella guisa de gli altri animali, frà quali sono solamente i paschi cōmuni; mà conuersando come ragioneuoli con participare l'vn l'altro de i propri pensieri, e ciò potendosi fare in assenza anco de gli Amici, se bene non con tanto piacere, ne così perfettamente, come alla presenza; è chiaro, che quando con gli assenti si frequēteranno quegli atti dell'Amicitia, e si rappresenteranno nella maniera, ch'alla presenza erano esercitati; l'Amicitia si conseruerà viua, e gli Amici s'accenderanno maggiormente in desiderio di godersi. Gli atti, che s'hāno da continuare, sono l'amarsi l'vn l'altro, e quegli, ch'à questi sono conseguenti, il conferire i pensieri, l'esser concordi ne gli accidenti, ch'occorrono, e'l procurare il bene l'vn dell'altro. La onde nobile, e generoso fù l'auuertimento dato da Lorenzo de Medici à Gio: suo Figliuolo, che fù poi Papa Leone, preso da Isocrate à Nicode, dicendogli, che tenesse à cuore le cose de gli Amici assenti. E la participatione de gli accidēti così deue esser nelle cose leggiere, e diletteuoli, come nelle graui, e noiose. Percioche quindi vien cōfermata l'intrinsechezza, e la famigliarità, con rauuiuare quella dolcezza, che si gusta ordinariamente in parlare con l'Amico di cose piaceuoli, e gioconde. E s'osserueremo l'Epistole di Cicerone, e quelle massimamente, ch'egli scriue à suoi più intrinsici Amici; le ritrouerremo, quando la seuerità de' negotij non l'impedisca, ripiene di motti, di piaceuolezze, e d'interessi domestici. E'l medesimo nelle lettere d'Augusto veggiamo appresso di Suetonoio, scriuendo egli à Tiberio, e raccontandogli particolarmente le cene, e i suoi giuochi con gusto grandissimo, cose di poca importanza in se stesse, mà per mantenere l'intrinsichezza con l'Amico, & iscoprirgli il cuore in ogni parte di momento incredibile. Posciache quanto maggior parte ci vien data dall'Amico, e con particolarità maggiore, e più esquisita delle sue attioni, tanto meno ci vediamo per l'assenza priui del communicare, e viuere con lui. Onde la memoria d'esso

con marauiglioso piacere non pure si conserua viua appresso di noi, mà la imagine, e la persona sua ci par'anco presente, e sembra esser sempre con noi. E così delli trè atti principali dell'Amicitia, che sono la beneuolenza reciproca, con voler, e procurar il bene l'vn dell'altro, e'l conuersar'insieme, potendo frà gli assenti rimaner i due primi in vigore, al terzo della conuersatione viene rimediato col mezo delle lettere, dando quella parte con la penna, e con lo scriuere ordinariamente all'Amico de' pensieri, piaceri, e molestie proprie, che si farebbe col ragionare con lui, se fosse presente. E tale potrà essere il rimedio basteuole contra l'obliuioni, & al male, che suole apportare l'assenza de gli Amici da noi chiamata lontananza propria.

Se l'vn' Amico deue impedire all'altro il diuenirli superiore. Cap. XIX.

PAssiamo à ragionare dell'altre spetie di lontananza impropria, e prima di quella, che nasce, quando l'vn'Amico diuien Principe, e superiore, e l'altro rimane suddito, & inferiore. S'egli è dunque vero, come alcuni affermano, che la trasmutatione d'Amicitia d'egualità in Amicitia di supereccellenza, non si possa chiamare vera corruttione, mà più tosto generatione passando (com'essi stimano) dall'imperfetto al perfetto; conuerrebbe anzi procacciarla con ogni potere, che procurarle rimedio contra. Mà se cotal'opinione è falsa, e che l'Amicitia d'egualità sia sopra tutte l'altre perfetta, e'l trasmutarla in Amicitia di supereccellenza è passaggio dal perfetto all'imperfetto; sarà da conchiudere in contrario, che necessario sia trouar rimedio contra così fatta corruttione. E conciosiach' ella nasca dall'eccessiuo accrescimento de' beni all'vn Amico in paragone dell'altro; parrebbe, che l'vn'Amico per non corrompere l'Amicitia d'egualità (per esser molto più degna dell'altra) non douesse all'altro Amico desiderar'ogni sorte di bene. Anzi essendo ragioneuole, che l'huomo voglia più per se stesso, che per altri i grandissimi beni, sarebbe forse d'affermare, che'l Virtuoso douesse faticare più per ottener à se stesso, che all'Amico i supremi gradi, & honori, amando se stesso più dell'Amico, e douendo dal proprio amore regolar l'altrui. E riuscendogli poi così fatti beni impossibili, conuerrebbe per li medesimi principij stimare, che'l Virtuoso douesse impedirgli all'Amico, à fine di non perder con la sua essaltatione l'Amicitia, essendo il maggior bene esterno, che possa desiderare. Per isnodare dunque le proposte dubitationi, mostraremo primieramente esser falso, che l'Amicitia di supereccellenza ritenga perfettione maggiore di quella, che consiste in egualità; e considereremo di poi, se l'Amico deue all'altro Amico desiderar beni grandissimi, e in che guisa; percioche si manifesterà per conseguente, se dourà l'vn'Amico anteporre se stesso in così fatto caso all'altro, e se gli sarà lecito impedirgli ogni segnalato accrescimento di bene per conseruare l'Amicitia. Diciamo dunque prima esser falso, che l'Amicitia di supereccellenza, nella quale hà solamente luogo l'egualità secondo la Geometrica proportione, sia più perfetta di quella, ch'è riposta in egualità secondo la proportione Aritmetica. E per opinione d'Aristotile è talmente in contrario, che la trasmutatione dell'Amicitia d'egualità Aritmetica in quella di supereccellenza è passaggio dal perfetto all'imperfetto, e si può chiamar veramente corruttione della perfetta Amicitia, come più oltra mostreremo. E s'alcune Amicitie di supereccellenza contengono Virtù maggior di quella, che in egualità Aritmetica risiede, nella maniera, che si vedrà parlando del Padre, e del Figliuolo; nasce per altro rispetto, come all'hora si farà chiaro; e non hà luogo nell'Amicitia della quale trattiamo. E venendo à diuisar de i grandissimi beni, se debbano esser desiderati da noi all'Amico, diciamo, ch'essendo l'Amico vn'altro noi, e douendo perciò ricercar'in esso i beni, che bramiamo per noi, è di mestiere desiderargli tutti quelli, de' quali è capace; poiche chi gli desiderasse l'assoluto bene, e la diuinità, sarebbe sciocco, e vano. Eco sì quanto à bene somigliante l'Amico desiderarà, che l'altro Amico ne i termini dell'humanità viuendo si conserui; e gli vorrà quei beni, a' quali, inquanto huomo, sarà habile, co-

le, come s'è detto. E perche in quanto huomo è habile à tutti i beni dell'animo, del corpo, & à gli esterni; l'vn'Amico desidererà i beni dell'animo all'altro Amico, come à se stesso, posciache essendo la Virtù cagione dell'Amicitia, quanto cotal legame sarà di maggior finezza, tanto più stabile, e perfetta renderà l'Amicitia. E conciosiache senza i beni corporei, e gli esterni le Virtù non si possano essercitare; si douranno ancora desiderare cotali beni all'Amico, accioche virtuosamente possa operare, come richiede l'honesta Amicitia. Per la qual cosa se i beni dell'animo sono grandissimi, e massime accompagnati da i beni corporei, & esterni; appare, che l'Amico essendo tenuto à volerli all'Amico, è per conseguente obligato à desiderargli beni grandissimi. E se debba poi anteporre in tutti quei beni l'Amico a se stesso, ò in alcuni, ouer per contrario; da i medesimi principij si potrà cauare. Percioche se l'huomo desidera l'Amicitia, perch'è cosa honesta, e l'Amicitia è perciò indirizzata all'honesto, e non l'honesto all'Amicitia; il Virtuoso tanto anteporrà l'Amico à se stesso ne i raccontati beni, e se stesso à lui, quanto comporterà l'honesto. La onde mentre frà due Amici potesse cadere grandissima dignità, & Imperio per modo, che colui, che lo rinuntiasse, ottenesse maggior parte d'honesto dell'altro, à cui lo cedesse; vorrebbe anzi ceder l'Imperio all'altro, & anteporsi ad esso in sì cosa honestissima, e per conseguir perciò maggior bene, che non sarebbe l'Imperio. E così il Virtuoso non anteporrà se stesso all'Amico nelle grādezze, e ne i sublimi gradi, mà nell'attioni lodeuoli, & honeste; come si caua anco dal cap. 7. del 8. dell'Ethica. E qual'hora il Virtuoso non si troui di merito molto maggior dell'Amico, e non sia più honesto, ch egli ottenga la dignità d'esso; non gl'impedirà, mà gli ageuolerà ogni essaltatione. Percioche doue l'Amico acquisterà supremo Imperio, l'huomo da bene ottenendogli ciò, otterrà à se stesso bene molto maggiore; perche priuandosi dell'Amicitia, e d'ogni suo commodo per l'Amico, & anteponendo l'interesse d'esso al proprio bene, farà attioni di vera Amicitia, e di splendore molto maggiore di quella del medesimo Amico. Posciache quanto il commodo, e la grandezza dell'Amico auanzerà l'vtile, e'l grado del Virtuoso per opera dello stesso Virtuoso; altretanto l'attione del medesimo huomo da bene lo farà superiore à quell'Amico, ch'à se stesso anteponendo, à somma grandezza haurà inalzato. E come il Virtuoso desidera, e procaccia all'Amico ogni bene, di ch'è capace, così non gli vuole di quelli, ch'in quanto huomo non gli sono proportionati (come s'è già detto) onde vanamēte non pensa di deificarlo nella guisa, che i vili Adulatori si sforzauano di fare ad Alessandro, dandogli a credere, che fosse Figliuolo di Gioue, come ad altri pazzi Imperatori Romani accadette, comportando d'essere chiamati Dei. La onde non conuenendo all'Amico impedire la grandezza all'altro Amico, anzi douendo faticare per acquistargliela, non cercherà rimedio contra così fatta lontananza. E passando all'altra spetie di lontananza impropria prodotta dalla grandissima diuersità de' costumi, cagionata dall'incapacità dell'Amico, ella è irremediabile, percioche l'ingegno ottuso non si affina mai in guisa, che si pareggi nel merito, e nell'attione col Virtuoso di grande stima, e che fra essi possa succedere somiglianza, e commercio. Conciosiache non habbiano gli stessi oggetti, e non si possano rallegrare, ne dolere delle stesse cose, ne voler, o disuoler le medesime, e venga perciò estinto frà loro ogni atto di Amicitia. E questo sia detto della lontananza impropria, per cui l'vn'Amico per difetto dell'altro può venir impedito, & allontanarsegli, e lasciar la conuersatione, e l'Amicitia. Rimarrebbe da trattar della Calunnia, ch'è il mezo catiuo, che s'interpone frà gli Amici; & è parimente cagione da disgiungerli; ma lasciaremo così fatto discorso per l'Amicitia ordinaria, doue cotal mancamento souente accade. E tanto per hora potrà bastare intorno alle cagioni, che per se, e per accidente corrompono la vera Amicitia, & a i rimedi per conseruarla. E perche s'è detto, che'l vero Amico anteponendo al proprio bene quello dell'Amico nelle cose vtili; deue per conseguente scommodarsi per souuenirlo, poich'acquisterà altre tanto d'honesto, quanto farà l'Amico dell'vtile, & essendo similmēte vero, che si deue desiderar nell'Amico quello, ch'eleggiamo

giamo per noi stessi; parrà, che conuenga desiderare, che'l medesimo Amico, per far atto Virtuoso simile al nostro, elegga anzi di star disagiato, che accettar da noi beneficio con nostro sconcio; e succedendo ciò, qual sarà fra gli Amici, quanto più virtuosi saranno, tanto maggiormente la communicanza delle cose loro, e'l souuenir l'vn l'altro, effetto conueneuole ad ogni sorte d'Amicitia, e spetialmente alla perfetta, ch'è regola di tutte l'altre. Per dichiaratione dunque di ciò è da presupporre, che l'Amico habbia bisogno d'esser souenuto da noi, e che'l bisogno suo sia grande, e'l discommodo nostro non sia per metter noi in necessità maggiore, nè eguale alla sua, mà sia comporteuole alle forze nostre, & honesto. Laonde se in simigliante caso desidereremo, che l'Amico, per far atto virtuoso come noi, elegga di star più tosto in disagio, che discommodar noi, prenderemo errore; poiche'l nostro atto consiste in discommodarci per souuenire à lui; e dalla sua parte non farà attione alcuna, ma patirà, non volendo seruirsi delle cose nostre, con pensiero di non discommodar noi; si che essendo lo scommodo considerato in noi come in agente, & in esso come impatiente, sono di sorti diuerse; talche desiderando, che l'Amico non voglia il nostro discommodo, come noi non vogliamo il suo, non desideriamo, ch'egli faccia l'istesso, che facciamo noi, mà cosa molto diuersa. Di più quando anco da noi fosse desiderato in così fatta occasione, che l'Amico non si seruisse di noi, perche contenendosi nel suo disagio, più tosto, che discomodarci, si pensasse, che fosse per far'attione Virtuosa, si caderebbe similmente in errore. Percioche il ritenersi dall'incommodar l'Amico, mentre con honesto, e comporteuol discommodo possa souuenir à nostro grandissimo pregiudicio, è mancamento grauissimo nell'Amicitia, sì dalla parte di chi hà da riceuer'il beneficio, come da quella di chi deue farlo; conciosiache non volendo l'huomo solleuarsi dal danno, che l'opprime col mezo dell'Amico, e priuando se stesso di così fatto beneficio, si rende inhabile per cotal oppressione à molte operationi Virtuose, che perciò gli vengono impedite. Di più si priua del communicar delle cose dell'Amico, e del rallegrarsi per cotal bisogno d'esser amato da lui, e di vederlo compiacersi in souuenirlo. Da che perciò dalla parte dell'altro Amico, da cui deue deriuar'il beneficio, succede, che leuãdogli l'occasione del beneficar l'Amico, lo priua del principalissimo atto dell'Amicitia, e insieme d'vno de' maggiori contenti, che possa prouare in essa. Talche se l'huomo, che ci toglie le più belle attioni, e i più honesti piaceri, che possiamo bramare, si può dir, che faccia anzi ingiuria, che cosa honesta, sarà disdiceuole desiderar la suddetta risolutione nell'Amico, come ripiena di mancamenti, e contraria all'Amicitia, & all'honesto. Per la qual cosa conuien desiderar nell'Amico le stesse attioni, con le stesse circostanze, ch'approuiamo in noi. E l'attioni, ch'in cotal caso vorrebbono da noi, sarebbono tali, e da così fatta ragione prodotte, che prima miraremo, che l'huomo in diuerse maniere può hauer bisogno dell'Amico più, e meno, e con maggiore, e con minor grauezza d'esso, e con più, e manco honestà; però mentre il bisogno fosse cotanto graue, che la possanza dell'Amico non potesse aiutarci, senza cader nella stessa, ouero in simigliante necessità, da che desideriamo esser solleuati (come s'è già detto) non solo non cercheremo, che egli s'astenga da soccorrerci, mà mentre volesse farlo, non saremo per comportarlo; non essendo honesto comprar'il proprio commodo con la ruina dell'Amico. E questo cagionò, che da Teramene fù vietato ad Isocrate il difenderlo, come hauea deliberato contra i Trenta Tiranni d'Atene, affermando, che molto più della propria calamità gli sarebbe acerbo, ch'alcuno Amico si mettesse in pericolo per lui. Mà mentre alla nostra necessità potesse venir proueduto senza discommodo dell'Amico in guisa, che non riportasse danno rileuante, nè fuori del douere, ouero che fosse certo di douerne ben tosto esser da noi ristorato; ci valeremmo di lui, e'l soccorso d'esso, benche cõ suo discommodo sarebbe da noi ricercato, & accettato; perche gli verrebbe da noi presẽtata occasione da far'attione Virtuosa, diletteuole, e d'Amico; talche gli renderebbe insensibile, anzi gli sarebbe grato il discommodo, che ne sentisse, e insieme conforme alle leggi dell'Amicitia, mostrando confidenza in esso, conosceremo

remo d'esercitarla rettamente, e d'incitar l'Amico à far'il medesimo con noi, e à porgerci occasione di beneficare scambieuolmente esso, & attioni tali desidereremo nell'Amico, come in noi stessi. E così appare, come sia lecito desiderare, che l'Amico elegga di rimaner'anzi disagiato, che discommodarci; posciache ciò si debba fare, quando il nostro discommodo sia per risultare in maggior danno del suo nel modo detto, conciosiache noi in simigliante caso non discommodaremmo lui per non far attioni contra l'Amicitia, e contra l'honesto. Mà in contrario mentre il discommodo nostro non fosse tale, che sopportandolo si fosse per far'attione diletteuole, & honesta; dourenmo desiderare, che l'Amico incommodandoci liberasse se stesso da disagio.

Come si debbano discioglere l'Amicitie, e come si debba procedere con coloro, che siano già stati Amici. Cap. XX.

CONciosiache l'Amicitia (come habbiamo detto) si possa sciogliere, ò per maluagità dell'Amico, ò per disuguaglianza di fortuna, e di costumi, poi che s'è già detto, che colui, il quale da stato priuato è inalzato à seggio Reale, diuiene ineguale all'Amico, e lascia l'Amicitia, e nella medesima maniera i giouani, c'hanno la stessa educatione, e per lungo tempo sono stati Amici, peruenendo all'età virile, mutano spesso costumi; e l'vno passando à grandissimo merito, e l'altro rimanendo d'animo fanciullesco, vengono differentissimi di pensieri, e lasciano la conuersatione, e l'Amicitia; è chiaro sciogliendosi l'Amicitie per diuerse cagioni, che diuerso ancora deue esser' il modo di scioglierle, e sciolte, che siano, differenti maniere si debbono tenere con coloro, che sono già stati Amici ne gli accidenti, che loro possono accadere, e ne gli aiuti, che possono aspettare. Percioche quelli, ch'eccedono in maluagità, si come pestiferi, e velenosi, meritano d'essere subito lasciati, così rifiutati, che sono, continuando nel Vitio, restano indegni di qual si voglia aiuto del Virtuoso. Con l'Amico poi, nel quale non sia caduto Vitio alcuno, e che per esser d'animo rimesso, s'è partito dall'Amicitia, il Virtuoso tiene diuerso stile. Percioche la conuersatione d'esso per mancamēto alcuno non è da lui abborrita, mà viene interrotta da i differenti oggetti, & vffici, ne' quali l'vn, e l'altro per le diuerse dispositioni s'impiega. La concordia parimente, auuenga che frà essi non sia esercitata, non è tuttauia estinta; posciache non hauendo gli stessi fini di concorrenza nella vita Ciuile, non patiscono disparere nelle cose appartenenti al viuer loro; onde il Virtuoso non può già amare così fatto Amico, come se stesso, non essendo compitamente buono, com'egli nè può procurargli le stesse cose, che per se medesimo vorrebbe; contuttociò gli procaccia quel bene, del quale è capace, e che richiede l'honesto. E come il Sole, che per hauer il giorno percosso, & infocato il muro, lo lascia anco per buona pezza della notte caldo; così il Virtuoso per hauer tenuto Amicitia con huomini simiglianti, deue conseruare verso di essi parte di quella dispositione, e di buoni effetti, che dalla sua Virtuosa Amicitia erano già prodotti. Con che maniera poi si debba procedere con gli Amici, che sono passati à gradi sublimi, si farà chiaro, quando parleremo dell'Amicitie di supereccellenza.

Quali soggetti siano atti alla perfetta Amicitia. Cap. XXI.

HAuendo noi veduto fin quì, che cosa è la perfetta Amicitia, come si corrompe, e si conserua, perch'ella nasce da elettione, & alla retta elettione deue precedere il giudicio retto, per cui l'vno Amico giudica l'altro amabile, e degno d'esser da lui eletto per Amico, discorriamo hora de' segni, da i quali si può conoscere, e giudicare, chi sia habile alla vera Amicitia. Percioche, come à coloro, che trattano di fabricar le Naui, non basta conoscere, che per hauer à solcar' il mare, elle debbano esser di legno atto à resister lungamente alla corruttione, che può apportare la souerchia humidità, mà conuien di-

scendere

ſcendere al particolar legno, c'habbia così fatte conditioni, per poterſene ſeruire; così à noi per auuentura non è baſtante l'hauer veduto l'eſsenza della perfetta Amicitia, e le ſue proprie operationi, e come ſi poſsa corrompere, e conſeruare, cauando in vniuerſale, che debbiamo far elettione di quegli huomini per cotale Amicitia, che ſono diſpoſti ad operar bene ſopra gli altri, & à conuerſare ſecondo eſsa; mà ſi ricerca, che cōſideriamo, quali ſono i ſoggetti in ſimigliāte maniera diſpoſti. La onde verremo hora à trattarne più particolarmente. Se le diſpoſitioni dunque naſcono dall'età; i Vecchi, come quelli, che ſono difficili, e noioſi nelle conuerſationi, e più ſono intenti alle coſe vtili, ch'all'honeſte; poco atti ſaranno alla perfetta Amicitia, per eſser ella nemica d'ogni noioſa pratica, e per mirar ſolamente l'honeſto. I Giouani poi, auuenga ch'amino la conuerſatione, e ſiano vaghi del piacere, tuttauia perche del vero piacere non ſi compiacciono, e viuendo in preda de gli affetti, ſeguono il ſenſo; ſono parimente lontani dalla virtuoſa Amicitia. Percioche cangiando con l'età gli appetiti, così al diſuolere, come al volere ſono preſti, e così al ſatiarſi dell'Amicitie, come al bramarle. Ma perche gli habiti hanno poſsanza d'alterare ne gli animi humani le diſpoſitioni, e i vitij, che dall'età, e dal tempo ſono loro cagionati; ſarà meſtiere riguardar i coſtumi di coloro, che vorremo eleggere per Amici. E conciofiac'habbiamo conchiuſo l'Amico d'Amicitia honeſta eſſere di neceſſità huomo da bene; il ſolo Virtuoſo (vniuerſalmēte parlando) ſarà perciò atto alla vera Amicitia. Per la qual coſa i veri ſegni da conoſcere, ch'altri ſia Virtuoſo, ſaranno quei medeſimi, per li quali già fù detto, che poteuamo in noi ſteſſi comprendere d'hauer acquiſtata la Virtù. Percioch'eſſendo ella in tutti nella medeſima maniera, produce ancora gli ſteſſi ſegni, tanto ne gli altri, quanto in noi. Debbono dunque eſſere conſiderate l'attioni, per le quali è riputato Virtuoſo colui, col quale diſegniamo di conuerſare, eſaminando, ſe ſono ſtate conoſciute da eſſo inanzi, che le faceſſe. E ſe ſono ſtate non ſolamente conoſciute, mà elette, & inſieme elette per ſe ſteſſe, e per l'honeſto, e con ferma intentione d'operare ſempre nella medeſima maniera, e ſe d'eſſe hà moſtrato gran piacere. E perche l'Amicitia hà poi le ſue particolari attioni, che ſono (nella guiſa, che s'è veduto) la beneuolenza reciproca, il procacciar il bene l'vno dell'altro, il conuerſar, e viuere inſieme, e'l volere le ſteſſe coſe. E la beneuolenza reciproca in ſimigliante modo rinchiude la beneficenza, e'l conuiuere, e conuerſare inſieme, la piaceuolezza, e'l volere le ſteſſe coſe, con la concordia, ſi potrebbe riſoluere, che quei ſoggetti foſſero vniuerſalmente atti alla vera Amicitia, ch'oltra l'eſſere Virtuoſi, ſi vedeſſero diſpoſti alla beneficenza, alla piaceuolezza, e alla concordia con gli huomini da bene. Mà douendo finalmente cotali attioni eſſer conſiderate in riſpetto noſtro, diſegnando d'eleggere così fatti ſoggetti per Amici; conchiuderemo, che quelli ſaranno vniuerſalmente habili alla vera Amicitia, che ſi troueranno Virtuoſi, e diſpoſti ad eſercitar vniuerſalmente l'attioni d'Amico; e quelli particolarmente douranno eſſer eletti da noi per Amici, ch'oltra l'eſſere Virtuoſi, & habili ad eſercitare vniuerſalmente l'attioni d'Amico; ſaranno particolarmente diſpoſti ad vſarle con noi. E conciofiache non ſi poſſa conoſcere l'Amico ſe non con molte proue, e con lunghezza di tempo (come s'è veduto, e come afferma Ariſtotile) di qui naſce cagione grandiſſima di dubitare, come ſi poſſa fare retta elettione dell'Amico. Percioche douendo conuerſare con eſſo lungamente per conoſcerlo, e veder in lui molte operationi d'Amico verſo di noi; pare, che s'habbia d'accettare per Amico inanzi, che ſia giudicato degno della noſtra Amicitia, e che l'elettione preceda il giudicio, anzi che ſia ſenza giudicio; coſa biaſimata da Marco Tullio; & à ragione maſſime che cominciando di queſta ſorte l'Amicitia, biſogna quaſi amare con preſuppoſto inhumano di douere odiare l'Amico, per non hauer ferma opinione della bontà di lui. Mà in contrario ſi può dire, che non ſegue, che'l conuerſare d'vna perſona con noi, nè il vedere molti ſuoi atti d'Amico verſo di noi, faccia, che ſia Amico, mà il conuerſare, e fare l'operationi d'Amico ſecondo l'habito dell'Amicitia. Percioche ſi come diceuamo, che l'operatione Virtuoſa non fà, che l'operante ſia aſſoluta-

mente

mente Virtuoso, ma quando è fatta virtuosamente, così l'operationi d'Amico non fanno, che l'huomo si possa chiamare veramente Amico; poiche molti, i quali non hanno mai conuersato insieme, nè si sono conosciuti, spesso si beneficano l'vn l'altro; e nondimeno non si possono chiamare propriamente Amici. E molti Cortigiani, che del continuo viuono insieme, si fanno scambieuoli seruiij; tuttauia è chiaro, che souente s'odiano, e non sono Amici; conciosiache presentandosi loro occasione, si ruinino l'vn l'altro. Per la qual cosa non è da dire, che dal conuersare, e far molti atti d'Amico, si sia acquistato l'habito dell'Amicitia, nè che s'operi amicheuolmente, e si sia Amico; e perciò non segue, che l'elettione preceda il giudicio, nè che si cominci ad amare con presupposto d'odiar l'Amico, mà più tosto che si cominci ad amare con presupposto d'accrescere l'amore, ritrouando il merito nell'Amico; e non ue lo trouando, con pensiero di lasciare l'Amicitia, senza dar luogo all'odio. E come l'attioni virtuose, onde s'acquista l'habito della Virtù, sono diuerse da quelle, che si fanno dopo l'acquisto di lui, così le attioni, con le quali si proua l'Amico, e le quali dispongono all'habito dell'Amicitia, sono diuerse da quelle, che vengono prodotte dall'Amicitia, mentre è già acquistata. E come quelle si possono chiamare attioni imperfette in rispetto di queste; così gli huomini, che le producono, possono esser detti Amici imperfetti in rispetto de i veri Amici, c'hanno conseguito l'habito perfetto dell'Amicitia. Per la qual cosa è anzi necessario, che sconueneuole, che l'huomo conuersi con colui, che disegna d'eleggere per Amico, à fine di prouarlo, per farne degna elettione. E tanto sia detto de i soggetti atti alla vera Amicitia, e de i segni, da' quali si possono conoscere.

Dell'Amicitia honesta di sopreccellenza. Cap. XXII.

FIn quì habbiamo trattato dell'Amicitia honesta riposta in egualità di merito, e d'amore d'amendue le parti, e s'è veduto, quali sono gli atti suoi propri, come si corrompe, e si conserua, e come si può far degna elettione di così fatti Amici. E perche si trouano anco dell'Amicitie honeste frà persone di merito ineguale, l'vna delle quali di gran lunga supera l'altra; hora verremo à ragionare d'esse. Di così fatta sorte dunque sono l'Amicitie del Padre col Figliuolo, del Marito con la Moglie, e del Signore col Suddito. Percioche se bene è cosa naturale, e commune à tutti gli animali, che l Padre ami il Figliuolo, e insieme sia amato da lui; nondimeno nell'huomo cotal'atto è accompagnato da grandissima honestà, della quale gli altri animali rimangono priui. Poich'egli non solamente dà l'essere al Figliuolo, e cerca di conseruarglielo, come animale, finche da se stesso sia habile à reggersi; ma gli procaccia insieme l'esser in quanto huomo, e che s'orni l'animo di Virtù, e viua rettamente in tutte le sue attioni. Et auuenga che lo conduca poi à così fatta perfettione, non l'abbandona tuttauia, come gli altri animali i loro Figliuoli, quando sono ridotti à stato, che da se stessi si possono nudrire; ma con esso comparte gli accidenti buoni, e catiui, ch'alla giornata interuengono. E'l Figliuolo dall'altra parte, volendo sodisfare al debito suo col Padre, lo riuerisce, e serue, e sforzandosi di leuargli ogni fatica, e peso, gli procura ogni commodità possibile. E così essendo il Padre, e'l Figliuolo sempre ragioneuoli, e Ciuili, conuiene ancora, ch'oltra l'appetito naturale di conseruarsi l'vn l'altro, producano del continuo cotali atti scambieuolmente, ripieni di grandissima beneficenza, e insieme di Virtù, & honestà grandissima: e quanto più viuono, e s'affaticano nella Ciuiltà, tanto maggiormente viene in loro l'Amicitia, e l'amore reciproco. Il medesimo splendore dell'honesto si comprende ancora frà il Marito, e la Moglie, mentre sono buoni, come presupponiamo. Percioche l'Amicitia loro non consiste, nè si ferma nella sola congiontione per generare, appetito commune ad ogni animale; ma vogliono viuere insieme ancora, per essere più disposti in compagnia alla Ciuiltà, che soli non sono. Onde compartendo frà loro gli vfficij, la Moglie piglia il gouerno, e trauagli

della casa, e'l Marito quelli di fuori; & amendue sono intenti ad alleuare i Figliuoli saggi, e Virtuosi. La stessa honestà si vede nell'Amicitia del Principe, e del Suddito; percioche quegli commanda à questo, indirizzando le sue leggi à farlo felice, quanto comporta la capacità sua; e questi è pronto ad vbbidire à quello, per disporsi alla forma, che'l Superiore vuol'introdurre in esso, e per seruire insieme all'vniuersale intentione, ch'egli tiene verso tutti i Sudditi suoi. Per la qual cosa contenendo cotali Amicitie attioni virtuose, ragioneuolmente si pongono frà l'honeste; ancorche (come s'è detto) siano differenti di spetie dalle gia raccontate, poiche quelle sono riposte in egualità, e queste in disuguaglianza. Mà sono poi differenti queste Amicitie frà loro, non solo perche l'Amicitia del Padre, e del Figliuolo è differente da quella del Marito con la Moglie, mà perch'è parimente differente di spetie il riguardo dell'Amicitia del Padre col Figliuolo, da quella del Figliuolo col Padre, e quella del Principe col Suddito, non è la stessa, che tiene il Suddito col Principe. Conciosiach'essendo diuerse le Virtù, e l'operationi loro, habbiano ancora differenti forme, e per diuerse cagioni interne si muouano ad amare. Onde così fanno diuerse, e differenti spetie d'Amicitie, come sono differenti di spetie le forme, e l'essenze loro, che le producono. S'aggiunge, che nascendo l'Amicitie dalle cagioni estrinseche ancora, e da gli oggetti amabili; & essendo differenti di spetie quelli del Principe, e del Suddito da quelli del Padre, e del Figliuolo, e similmente quelli del Principe verso il Suddito da quelli del Suddito verso il Principe; ne segue, che l'Amicitie loro sono nella medesima maniera differenti. Percioche l'operatione del Principe è di rettamente gouernare i Sudditi, e quella de' Sudditi è d'vbbidire al loro Signore; e così l'oggetto amabile del Principe sono i Sudditi in quanto vbbidienti, e disposti à riceuere la sua forma, e i suoi comandamenti; e l'oggetto amabile de' Sudditi è il Principe, in quanto procaccia il bene d'essi; e'l medesimo si può considerare nel Figliuolo, e nel Padre. Conciosiache per diuerse cagioni l'vno ami l'altro, e siano diuerse l'operationi, e gli vffici loro, e gl'istessi non conuengano all'vno verso l'altro. In cotali Amicitie dunque di supereccellenza essendo da vna parte superiorità, e dall'altra inferiorità, elle si conseruano con gli vffici alle proprie conditioni corrispondenti. E così il Padre con tenero affetto indirizzando il Figliuolo, e procurandogli i conueneuoli beni, e'l Figlio riuerendo il Padre, vbbidendogli, & ageuolandogli, per quanto può, ogni sua impresa, conseruano l'Amicitie loro. Similmente il Principe comandando al Suddito per bene dello stesso Suddito, e premiandolo conforme al suo merito, e procurandogli quel bene, è quella Felicità, di ch'è capace; e'l Suddito con ogni fedeltà, fatica, e diligenza seruendo al Principe, essercitano i propri vffici, e mantengono l'Amicitie. E per contrario poi elle vengono à mancare, quando frà gli Amici cessano le scambieuoli operationi, ch'all'vna parte verso l'altra si richieggono. Quando dunque il Principe lascia di trauagliare per bene del Suddito, e mira al proprio commodo, non è più amabile ad esso; e'l Suddito parimente non volendo esser vbbidiente al Principe, nō gli è più amabile. Nella medesima maniera manca l'Amicitia frà il Marito, e la Moglie; mentr'egli non hauendo riguardo al Matrimonio, & alla dignità di lei, non vuole compartir seco così i beni, come le grauezze della casa, con ritener per se ogni commodità, e dar à lei ogni grauezza, trattandola da Serua. E l'istesso auuiene dalla parte della Moglie, quando vsurpandosi tutto il gouerno, disprezza il Marito; e l'vno non è più amabile all'altro. L'Amicitia del Padre col Figliuolo cessa parimente, qual'hora il Figliuolo non opera quello, che deue verso il Padre, e così il Padre può lasciar d'amarlo, mà che l'amor del Figliuolo debba mancare verso il Padre, quando anco il Padre non tenga conto d'esso, ragioneuolmente non può succedere. Percioche gli oblighi del Figliuolo col Padre non possono in alcuna maniera esser ricompensati; onde il Figliuolo è sempre obligato, & ad esso non è lecito mai abbandonare il Padre, nè lasciar d'amarlo; mà bene è lecito al Padre lasciar'il Figliuolo, auuenga che nol faccia. Posciache, oltre che l'Amicitia naturale d'hauerlo generato è grandissimo legame, acciochè debba te-

ba tenerlo, & amarlo come parte di se stesso, è cosa ancora da non disprezzare l'aiuto, ch' egli deue sperare da esso nella sua vecchiezza. Aggiungo, che l'Amico sentendo grandissimo piacere in veder l'altro Amico, per riconoscer'in lui l'imagine di se stesso, e godendo il benefattore in mirar' il beneficato, per riconoscersi, conseruarsi, e perpetuarsi in esso; il Padre vedendo nel Figliuolo in più eccellente maniera così fatti rispetti, proua contento incomparabile. Percioche riguardandolo, scorge in esso, come nel generato il generante, la sua imagine corporale, e come in rampollo, à cui ha dato l'essere, vede la conseruatione, e la perpetuità sua; e insieme per la propria imagine spirituale, per hauergli le proprie Virtù communicate. In maniera che non solo come animale, ma come huomo ragioneuole, e come Padre tale, vede perpetuarsi, e conseruarsi in esso. Facendo dunque in così fatte Amicitie l'vna, e l'altra parte scambieuolmente quello, che ricercano le dignita loro, elle si mantengono: e perciò il Figliuolo conserua l'Amicitia col Padre, s'in riuerirlo, vbbidirgli, e seruirgli, fà ogni suo potere, benche non possa mai pareggiare il merito d'esso. E perche quindi si potrebbe stimare, che'l Figliuolo douesse dare ogni cosa al Padre, e in ogni cosa vbbidirgli, e ne verrebbono inconuenienti, e discordie grauissime; percioche se nelle cose della Guerra volesse vbbidire più al Padre, che al Capitano, non sarebbe buon Soldato, e mancherebbe alla Patria; e se nell'infermità rifiutasse i precetti del Medico, e gli anteponesse quelli del Padre, ne morrebbe; & accaderebbono casi infiniti sconueneuoli contra il ben publico, e priuato; perciò diciamo, che non ogni cosa deue esser data dal Figliuolo al Padre, mà quella, che gli conuiene. E perche'l Figliuolo hà hauuto primieramente l'essere del Padre, e non puo ricambiarglielo col rinouarlo; la prima, e più conueneuole ricompensa, che in ciò potrà dargli, saranno gli alimenti, come quelli, che sono cagioni di mantenerlo viuo; poiche dopò il dar la vita, il conseruarla è il maggiore beneficio, che si possa fare. E conciosiach'alla conseruatione del Padre oltra gli alimenti, e i cibi del corpo sia necessario, che'l Figliuolo procuri quelli dell'animo (per dir così) e gli leui le cose noiose, mettendogli in anti gli oggetti honesti, e diletteuoli, & honestissimi, e dilettevolissimi siano quelli, che gli rappresentano la sua propria imagine in quella più degna forma, che si possa ritrouare; di qui il Figliuolo essendo viua imagine del Padre, qual'hora se gli mostra Virtuoso, & vbbidiente in tutti i suoi bisogni, conforme alla buona educatione, che da esso ha riceuuta, porge al Padre il cibo dell'animo suo, e gli conserua quella vita felice, ch'egli in quanto Padre può bramare, ch'è di vedere il Figliuolo in quella perfettione, per cui l'hà desiderato, & alleuato; impiegando massimamẽte tutte le doti, che dalla bonta paterna hà riceuuto, in seruitio del medesimo Padre, e nelle più belle attioni, che dal Padre possano esser desiderate. E conciosiache i beneficij paterni siano (come habbiamo detto) irremunerabili; il Figliuolo per segno di quello, che non può, e che vorrebbe fare, lo riconosce con quel premio maggiore, che gli è concesso, honorandolo, non con ogni sorte d'honori, mà coi diceuoli, e proportionati ad esso, co grandissimi, intendo sopra tutti gli altri del suo sangue, e del suo parentado, e con proportione tanto maggiore, quanto egli di merito eccede ciascun'altro. E così il Figliuolo non deue fare tutte le cose, che può, verso il Padre, ma quelle, che non sono contrarie all'honesto, e si veggono corrispondenti al decoro, & alla dignità paterna. E nella medesima maniera, e per via della proportione Geometrica gli Amici in così fatto modo disequali verranno eguali secondo la dignità loro. E benche cotale egualità nel Giusto Ciuile sia più degna di quella, che nasce dall'egualità Aritmetica, e numerabile, percioche con la prima si regolano le Republiche più eccellenti, lo stato Regio, e gli Ottimati, e con la seconda lo stato Popolare, che come quelli non considera la dignità delle persone, ne secondo esse distribuisce gli honori, ma riguarda al numero semplice; nondimeno nell' Amicitie succede in contrario; e quelle, che consistono nell'egualità numerale sono molto più eccellenti dell'altre, che vengono riposte nella proportionale; se quella è prima considerata dall'Amicitia di questa, & è principalmente in essa; la qual cosa è agevole da compren-

prendere, conciosiache riguardando, che la grandissima disuguaglianza non comporta Amicitia, si vederà, che la grandissima egualità è cagione di farla, & essendo quella egualità grandissima, che più di tutte l'altre s'auuicina all'vnità, e tale essendo la numerale; si manifesta, che l'Amicitia principalmente considera l'egualità numerale, come più degna della proportionale, congiungendo, e venendo maggiormente gli Amici. E che le grande disuguaglianze non comportino Amicitie, si vede aperto per coloro, che nelle Scienze, nelle ricchezze, ò nelle dignità s'auuanzano con grandissimo eccesso; percioche fra il dottissimo, e l'ignorantissimo, frà il ricchissimo, e il pouerissimo, frà il Rè, & la persona abietta, in quanto tale, non cade Amicitia alcuna, non riputando i maggiori degni del loro commercio gl'inferiori tanto sproportionati, per non ritener con essi conuenienza alcuna, ò di poco rilieuo.

Quale disuguaglianza distrugga l'Amicitia. Cap. XXIII.

MA è poi malageuole da chiarire, in fine à che segno di disuguaglianza possa stare l'Amicitia; percioche alle volte si vede, che per accrescimēto di molti beni ad vn Amico, e per mancamento di molti all'altro, l'Amicitia non si perde; & alle volte accade il contrario. Poiche i grandissimi honori mutando i costumi, come quand'vno di priuato diuiene grandissimo Rè, mutano per conseguente le simiglianze frà gli Amici; e facendoli differenti, troncano l'Amicitia loro, come fù già da noi presupposto. E quindi si dubita di quello, sopra di che habbiamo anco discorso in altro proposito, se l'Amico volēdo il bene dell'altro Amico, deue desiderargli ogni bene, talc'habbia da diuenire differēte di specie da lui. Percioche in caso simigliāte cesserebbe l'Amicitia, onde cotali beni non sarebbono buoni all'Amico, à cui gli hauesse voluto in quanto Amico. Conciosiache sarebbono ancora à se stesso se fossero all'Amico, essendo i beni dell'Amico buoni all'altro Amico; cosa, ch' in ciò non seguirebbe, poiche mancando l'Amicitia, egli restarebbe priuo dell'Amico, à cui hauesse voluto il bene. Ma s'è già mostrato, che conuiene desiderare, e procurare all'Amico ogni grandezza, e grado, di cui egli sia degno, che perdendo in così fatto caso l'Amicitia, si fà cosa d'Amico per ottenere i diceuoli beni all'Amico, e insieme si conseguisce bene maggior di lui, poiche priuandosi dell'Amicitia per l'essaltatione dell'Amico per beneficio publico, ò per altro rgioneuole rispetto, si fà attione di maggiore honestà di lui. E venendo à chiarire, qual disuguaglianza discioglia l'Amicitia, e quale non la discioglia, dico se l'egualità, e simiglianza del conuiuere co' medesimi costumi, la cōmunicanza delle stesse cose nella stessa maniera, e le stesse operationi reciproche frà gli Amici nel bene l'vno dell'altro generano, e conseruano l'Amicitia; quella disuguaglianza, che leuerà il conuiuere coi medesimi costumi, il cōmunicare delle medesime cose nel medesimo modo, e'l fare le stesse attioni scambieuolmente, sarà cagione di corrompere l'Amicitia. La onde qual hora vn'Amico s'innalzerà à grado tanto sublime, che non gli sia concesso viuere con l'altro Amico d'vno stesso tenore, e far le medesime attioni; cotale disuguagliāza distruggerà l'Amicitia, e quella in contrario nol farà, che conseruerà gli animi conformi in conuiuere con gl'istessi costumi, e in tutte l'attioni dell'Amicitia.

Se l'Amico inalzato à sublime grado può hauer Amicitia con l'altro Amico, ch'è rimasto in istato priuato. Cap. XXIV.

MA, perche non è ben palese, se frà due Virtuosi, che siano stati prima Amici eguali, venendo l'vno inalzato sopra l'altro à Real grādezza, non potendo esser per l'auuenire Amicitia eguale, habbia luogo altra Amicitia, è conueneuole considerarlo. Percioche se la buona fortuna dell'vno deue chiudere la strada ad ogni sorte d'Amicitia con l'altro Virtuoso, è da mostrarne la cagione, parendo contrario all'honesto, e quando ciò

non

non succeda, e si ritroui frà essi Amicitia, è da vedere, qual sia. Ricercando dunque l'Amicitia cōmunicanza, riguarderemo primieramente, se frà cotali huomini, che prima erano Amici, rimane cōmunicanza alcuna di quelle, che gia erano fra loro, ouero se vengono estinte, e ne nascono dell'altre, ò sono incapaci d'ogni cōmunione. Percioche essendoci cōmunicanza, secondo quella ci sarà Amicitia; e non ci essendo, non potrāno esser Amici. E veramente se'l Virtuoso, ch'è rimaso in istato priuato, è diuenuto suddito, e seruitore, e instromēto del superiore, e del Principe; in quella guisa, che frà l'artefice, e l'instromento non possiamo dire, che sia Amicitia; poiche l'instromento riceue il mouimento da esso, e non hà in se elettione alcuna; nella medesima maniera si potrebbe per auuentura credere, che l'Amico diuenuto come Suddito, e Seruitore, operando solamente à voglia del Principe, e non hauendo cosa, che fosse in poter suo, non hauesse cōmunione con lui, nè per conseguente Amicitia, e'l solo vfficio, e la sola Virtù sua stesse nell'vbbidire. Ma in contrario se l'inferiore può alcuna cosa propria possedere, e farla cōmune al Signore, egli potrà hauere Amicitia con esso. Per venire dunque in cognitione di ciò, dico che'l Superiore, e l'inferiore possono essere considerati come huomini assolutamente, ò come tali huomini, cioè l'vno come Principe, e superiore, e l'altro come Suddito, & inferiore, e così come ad huomini, sono loro cōmuni tutti gli atti humani ragioneuoli, e perciò quelli, che fra essi passauano, mentre erano eguali. E se da vna parte il diuenir superiore al compagno, e dall'altra il rimaner in termine priuato, & inferiore non mutano gli habiti humani, e virtuosi; potremo dire c'huomini così fatti, non solo in quanto huomini, mà come tali ancora, ritengono l'istessa cōmunicanza ne gli atti, che prima erano fra loro, e insieme la medesima Amicitia. Mà se fra essi poi è nato differente riguardo da quello di prima, come nasce fra due, che posti a' piè del monte, l'vno salendo, e l'altro rimanendo al piano, in modo diuerso dal primiero si mirano, alzando l'vno gli occhi, e l'altro abbassandoli; si conchiuderà, che simiglianti Amici, hauendo cangiato stato, e relatione, hauranno mutato ancora cōmunicanza, & Amicitia, e dai loro riguardi douranno regolar gli atti, da esercitarla; e così conuerrà esaminare, in che rettamente consistano le loro relationi. Il riguardo dunque del superiore verso l'inferiore può esser riposto nella sola superiorità, à cui nuouamente è peruenuto, ò nella sola Amicitia, ch'era gia' fra essi, e l'inferiore, ò in ambedue. Che sia nella sola superiorità, ò nella sola Amicitia, non è da dire; percioche se fosse nella sola superiorità, non haurebbe con l'inferiore communicanza alcuna; poiche come assoluto padrone riguardando l'inferiore, e quasi come ad instromento, & à seruo commandando, sarebbe al proprio cōmodo solamente intento; talche seguirebbe, che la sublimità del grado estinguesse la bontà nel superiore, e lo rendesse nemico di quella Virtù, che da esso prima fosse stata amata, & ammirata nell'Amico. La onde non hauendo la prosperità possanza di trammutar l'animo del Virtuoso di buono in catiuo, nè di farlo d'Amico nemico; non douremo stimare, che'l riguardo del superiore verso l'inferiore, di cui sia stato prima Amico, consista nella sola superiorità; com' anche non si potrà dire, che stia nella sola Amicitia; conciosiache cessarebbe ogni superiorità, e sarebbe Amicitia eguale, e non frà superiore, & inferiore. Segue dunque, che il riguardo del superiore, e del Principe con l'inferiore di questa sorte stia nella superiorità, & insieme nell'Amicitia. Il riguardo parimente dell'inferiore verso il superiore Amico non è nella sola inferiorità, nè anco nella sola Amicitia; non consiste nella sola Amicitia per lo stesso rispetto, che discorrendo del superiore habbiamo veduto; poiche l'inferiore goderebbe col superiore Amicitia eguale, e frà essi non apparirebbe superiorità nissuna; non consiste manco nella sola inferiorità; percioche potendo l'inferiore esser considerato in due modi, ò come semplice instromēto tutto dipendente dalla voglia del superiore, e che non hà come lo Schiauo potere, mirando il proprio cōmodo di lasciare la Seruitù del padrone, qual hora gli sia dannosa, ò inutile, ò potendo esser considerato l'inferiore in quella guisa, ch'ordinariamente sono i Seruitori de i Principi, che benche à i commandamenti del pa-

drone

drone si sottopongano, tuttauia essendo liberi, mentre non torni loro cõmodo continuare nella Seruitù, tosto si partono: non consiste dico il riguardo dell'inferiore verso il superiore, nè in questo, nè in quel modo. Posciache la straordinaria buona fortuna del superiore, e l'ordinaria dell'inferiore, non hanno possanza di trasmutare gli habiti Virtuosi dell'inferiore in maniera, ch'estinguano in lui l'Amicitia honesta col superiore, e lo rendano d'animo seruile, e riuolto in tutto al proprio commodo. Laonde rimane, che così dalla parte dell'inferiore, come da quella del superiore i riguardi da vn lato stiano nella superiorità con l'Amicitia congiunta, e dall'altro nell'Amicitia accompagnata con l'inferiorità. Come dunque ne' misti la cosa, che era prima semplice, venendo mischiata con vn'altra, non perde la propria qualità, mà vnendosi seco la rimette, e d'amendue risulta la natura del misto, in cui si conseruano le Virtù de' semplici rimesse in modo, che l'vna non distrugge l'altra, mà secondo l'vna, e l'altra il misto ritiene possanza d'operare: così nell'accozzarsi da vna parte l'Amicitia con la superiorità, e dall'altra l'Amicitia con l'inferiorità, nascendo come due sorti di misti, si mantengono in essi ancora nel modo detto le primiere conditioni delle cose mischiate, e de gli Amici, e per conseguente gli atti loro sotto diuersa ragione. Mà veniamo à considerare, come ciò succeda. Conciosia dunque che l'Amico superiore non sia differente dall'Amico inferiore in quanto Amico, mà in quanto superiore, anzi come semplicemente superiore sia destruttiuo dell'egualità, e dell'Amicitia, e l'inferiore in quanto Amico gli sia eguale, e come inferiore gli sia ineguale, & operando solamente da Amico, e distruggendo perciò l'inegualità, si faccia d'inferiore eguale; sarà di mestiere conseruar in guisa l'attioni dell'Amicitia, e della superiorità dalla parte del superiore verso l'inferiore, e similmente l'attioni dell'Amicitia, e dell'inferiorità da quella dell'inferiore verso il superiore, che nel superiore l'operationi della maggioranza non ismorzino quelle dell'Amicitia, e nell'inferiore gli atti dell'Amicitia non corrompono quelli dell'inferiorità. Il superiore dunque se ne gli atti priuati vserà con l'inferiore Amico la primiera dimestichezza, che con lui teneua, e gli vorrà bene, non perche sia atto instromento della grandezza sua, ma come prima, per conoscerlo meriteuole, e Virtuoso; e se ne gli atti publici non gli cõmanderà, come a' suddito, & a' fine di faticarlo per proprio commodo, ma d'esso si valerà, come d'Amico, compartendogli i beni, de' quali è capace, l'auttorità, la gratia, le ricchezze, e gli honori, e sarà più vago di beneficarlo, che di grauarlo, conseruerà con esso l'Amicitia. Dall'altra parte l'inferiore Amico manterrà l'Amicitia col superiore, s'accompagnerà gli atti tanto priuati, quanto publici dell'Amicitia con la debita riuerenza, ch'à Suddito, & à Seruitore si richiede verso il Padrone, & il Signore; e se ne gli affari publici sarà pronto a' seruirlo, non per ritrarre da esso, come da Principe vtile, & honore, mà perche riputerà honesto l'amarlo come prima per se stesso, & ageuolargli come ad Amico ogni bella impresa. Talch'aggradirà più d'offerire al superiore le cose proprie, e spenderle spontaneamente in suo seruitio, che di chiederne, e molto meno di volerne delle sue; & accetterà tanta parte di gratia, auttorità, ricchezze, & honori da lui, quanto sarà sufficiente à renderlo più atto al seruitio suo, e per godere, vedendo nel superiore segno di reciproco amore verso se stesso. E Mecenate forse con questa generosa intentione rifiutando i carichi de gli eserciti, e i gouerni delle Prouincie, si contentò della sola gratia d'Augusto, e di fauorir gli altri appresso à lui. Facendo dunque da vna parte il superiore riluceer ne gli atti della superiorità sua verso l'inferiore quelli dell'Amicitia, e l'inferiore dall'altra ne gli atti dell'Amicitia col superiore scoprendo quelli dell'inferiorità verso il superiore, conserueranno le loro Amicitie. E questo succederà, se'l maggiore, e'l superiore Amico vorrà esser superiore sempre con la beneficenza con l'inferiore, aggradendo più di porger vtile, e commodo ad esso, che riceuerne da esso, con essercitare l'attioni d'Amico, anzi che di superiore. E all'incontro se l'inferiore volendo sempre essere inferiore nelle cose vtili, si sforzerà di rimanere superiore nell'honeste, con pigliare meno delle commode, e gioconde, e maggior parte delle faticose riceuendo,

uendo, e seruendo sempre al suo Signore per l'honesto. Per contrario tale Amicitia si corrompera' mentre l'vno Amico non riterra' il ragioneuole riguardo verso l'altro. La onde il superiore dalla sua parte porge occasione all'inferior Amico di lasciare l'Amicitia sua, mentre non si vale di lui, come d'inferiore Amico, ma' come ad inferiore, & a' seruitore solamente commanda, e non tiene conto di lui, se non come d'instromento, e non lo partecipa de' suoi beni honesti, & vtili, della sua conuersatione, de' suoi pensieri, e delle sue grandezze, ò di picciola parte, ò non prontamente, nè volentieri, e non corrisponde alle fatiche, & all'amor d'esso con proportionato riconoscimento, & amore. Dall'altra parte viene data dall'inferiore occasione al superior' Amico di rompere l'Amicitia, quando scordandosi della debita riuerenza, tratta col superiore, come con eguale, e non come con maggiore, e si piglia dell'auttorita', doue non conuiene, e in cose disdiceuoli, e per proprio interesse; e non la vuole, quando è conueniente per honore, salute, e seruitio del superiore. E così procurando molto più delle cose vtili, e diletteuoli per se stesso, che delle faticose, & honeste in beneficio del superiore, l'ama in quanto superiore copioso di ricchezze, e d'honori, per ritrarre commodo, e non come Amico per la bellezza dell'honesto. Cessano poi gli scambieuoli vfficij, che detto habbiamo, fra' cotali Amici il più delle volte per lo giudicio poco retto, che possono fare di se stessi, e del proprio merito in paragone l'vn dell'altro. Percioche l'inferiore misurandosi dal passato, giudica se stesso eguale, ò quasi eguale al superiore nella maniera, che prima gli è stato; e non gli pare di conoscere cagioni di nuouo merito in esso sopra di se, e quindi viene dalla sua parte la souerchia domestichezza, e famigliarità, il poco risperto, e quasi disprezzo, l'arroganza, e la pretensione d'ogn'vtile, & honore, e'l non volere alcuno à parte ne i fauori, e nella gratia del Padrone, e le grauissime querele, nol potendo conseguire. E'l superiore Amico all'incontro, vedendosi in grado sublime, scordandosi lo stato passato, e l'Amicitia vecchia, misura le cose dal presente, e considera il minor Amico come Suddito, e nuouo Seruitore, e non come vecchio Amico; e giudicandolo tanto inferiore al suo merito, quanto è alla fortuna sua, abborrisce ogni minima pretensione, che possa scorgere in lui per l'egualità passata, ò per merito eguale. Onde passando l'Amicitia vecchia in dominio tirannico, non prezza l'inferiore Amico, se non quanto è atto à seruirlo, e d'esso si vale, non come di Seruitore, e insieme Amico, mà con dargli perpetua fatica, non lo premia mai, ò non seruendosene, non degna pure di mirarlo; e così dà amendue le parti per cagione de gli irragioneuoli giudicij, che fanno gli Amici l'vno dell'altro, nascono gli sdegni, le querele, e in breue si rompe l'Amicitia. Per conseruarla dunque è da dire, che'l superiore, e l'inferior' Amico debbono mirare al tempo passato, e insieme al presente, e non questi solamente al passato, e quegli al presente; poiche dal disgiungere l'vno dall'altro nascono l'occasioni delle discordie: pero il superiore riguardando al passato, conuiene, che si ricordi della Virtù dell'Amico, per cui si come lo fece innanzi il Principato degno della sua Amicitia, nel medesimo modo, non essendo nel presente diminuita, non hà perche debba disdegnarlo, e non cōpartendogli quella parte di beni, che potrebbe, e de quali egli è meriteuole, non opera da Principe Virtuoso, nè d'Amico. Similmente l'inferiore considerando col tēpo passato il presente, e mirando, che l'Amico, già eguale, hora è Principe, e superiore Amico, deue trāmutare le primiere attioni dell'Amicitia conforme allo stato presente, e ritenendo la base dell'honesto, riuolgere la conuersatione eguale in seruitio pieno di modestia, & di riuerenza. E così perche l'inferiore disdegna d'abbassarsi hora al superiore, per essere stato già suo eguale Amico, e'l superiore per la presente grādezza rifiuta ogni cōmunicāza, & egualità con l'inferiore, quegli riguardera; che'l superiore hora non è, come già, semplice Amico, mà è superiore ancora, e dalla superiorità, e maggiorāza sua haurà da prēder norma lo stato, e la cōuersatione presēte, talche vserà gli atti verso il suo nuouo Amico, che si richieggono ad Amico, c'habbia superiorità sopra di lui, e non sia semplice Amico, mà Amico superiore, e regolerà l'Amicitia

citia nuoua dalla superiorità presente, e nõ la superiorità presente dall'Amicitia vecchia. E al superiore poi si potrebbe dire, che si ricordasse d'esser huomo, come disse Simonide verso Pausania, che per li prosperi successi era insolente. Percioche in quanto huomo si riputerà eguale, e non inferiore l'Amico. Mà perche cotal precetto è cõmune, è non proprio dell'Amicitia, diremo, che'l superiore considerando, che l'inferiore non è semplicemente inferiore, mà è insieme Amico, prenderà l'indirizzo nelle attioni sue da amendue quelle conditioni vnite, ò dalla principale, e dalla più honesta, ch'è dall'essere suo Amico, & essergli già stato eguale, e non dall'essere hora inferiore, e seruitore. E in questa guisa riguardando cotali Amici l'vno, e l'altro tempo, il superiore principalmente al passato, e l'inferiore al presente, e non disgiungendo mai l'inferiore verso il superiore l'Amicitia dalla superiorità, e similmente non troncando il superiore dalla inferiorità l'Amicitia, saranno pronti à fare scambieuolmente i proportionati vffici, e si conserueranno perpetuamente Amici. E se vero superior'Amico è quello in rispetto all'inferiore, che supera tanto l'inferiore nel merito, quanto nella buona fortuna, e nella grandezza, e di qui si deue cauare la vera proportione frà cotali Amici; douremo forse conchiudere, che l'Amicitie di così fatta supereccellenza si conserueranno, mentre il superiore haurà la Virtù eguale alla grandezza. Percioche in simigliante caso l'inferiore Amico non disdegnarà di passare d'Amico eguale in diseguale, e seruitore. E'l superiore parimente misurando gli atti suoi dalla Virtù, e non dalla buona fortuna, non rifiuterà l'Amico Virtuoso, bẽche inferiore, è gli cõmunicherà de proprij beni conforme alla sua dispositione. E manifesto in tanto, che frà due Virtuosi di fortuna priuata, che siano stati Amici eguali, venendo l'vno inalzato sopra l'altro à fortuna Reale, si può dare Amicitia, e come si corrompe, e si conserua.

Se l'ammonitioni cadono frà l'inferiore, e'l superiore Amico. Cap. XXV.

E Perche nell'Amicitie honeste, che consistono in egualità, sono necessarie frà l'vno Amico, e l'altro l'ammonitioni, e le correttioni, qual hora gli Amici, come huomini, cadono in errore, è da vedere se nell'Amicitie di supereccellenza, di c'habbiamo discorso, frà l'inferiore, e'l superior'Amico, fra il Principe, e'l Seruitore elle possono similmente cadere. E che dalla parte del superiore verso l'inferiore s'habbiano da esercitare, non hà dubbio alcuno. Percioch'al superiore, come ad Amico è debito, e come à superior'è lecito, nè pare perciò, ch'alcuna sua riprensione possa muouere disdegno nell'inferiore. E tanto manco egli si disdegnarà, se tenendo il superiore verso di lui i termini d'Amico (che già dicemmo) vserà l'ammonitioni con piaceuolezza, e non con rigore. Mà che la correttione conuenga poi all'inferiore verso il superiore, non è ben chiaro, anzi hà dubbio non picciolo; posciache se l'ammonitioni (come fù da noi conchiuso) è vn auuertimento dell'altrui fallo, e mostra maggioranza, in chi l'esercita, sopra la persona, verso cui è esercitata; seguirà, che dall'inferiore non verrà conseruata col superiore quella riuerẽza, ch'in ogni suo atto dicemmo essergli necessaria. E se l'ammonitione sarà poi disdiceuole all'inferiore verso il superiore; molto meno la correttione, come più aspra, gli sarà conueneuole. Douremo dunque stimare, che i Principi, e i superiori debbano rimaner priui d'ogn'auuertimento, e ch'a loro inferiori Amici, e Seruitori più tosto, che noiarli, conuenga tacendo lasciarli cadere in ogni sorte di mancamento, e di bruttezza? Certo cotal opinione più rettamente douremo riputar falsa, e ch'à quei semplici seruitori sia più conueneuole, che per l'vtile, e non per l'honesto amano, e seruano. Percioche esercitando essi il più delle volte l'Adulatione, sono indegni, & inetti correttori de' falli de i loro Signori, e seruendo ad essi di semplici instromenti, non possono giudicare fuori dell'opera loro, nè sopra l'elettione de' Padroni. Mà nell'Amicitia, della qual trattiamo, doue l'inferiore Amico è Virtuoso, & ama per l'honesto, non solo la correttione non è souerchia, nè biasimeuole

meuole dell'inferiore verso il Superiore; mà è lodeuole, e necessaria tanto, che mancando di cotal'atto, non sarebbe l'Amicitia honesta, e diuerrebbe biasimeuole. Perche hauendo ella il suo fondamento nella bontà, non comporta difetto alcuno nell'Amico, ma desiderandolo compito, qual'hora lo vede trauiato, o che sia per trauiare, si sforza di richiamarlo alla diritta via. E quando per altri mezi, che della correttione, non gli possa succedere; è chiaro, ch'à cotali Amici elle saranno necessarie. Altrimenti seguirebbe, che l'inferior Amico, lasciando trabboccare in errore il superiore, fosse adulator tacito, od espresso, e nemico dell'honesta Amicitia, e del suo Signore, e succederebbe insieme, che i Principi non comportando Amici, rifiutassero perciò il principal aiuto loro, per conseruarsi buoni, e Virtuosi. Talche se gli Amici sono istromenti principali, necessarij, e di splendore alla vita felice; i Principi, che sopra tutti gli altri huomini abbondano d'ogni pretioso arnese, nel ricusare gli Amici, rendendosi incapaci del più singolar tesoro, che nel commercio humano si possa conseguire, sarebbono d'inferior conditione ad infiniti huomini priuati, che di cosi fatto bene possono godere; anzi rimanẽdo esposti all'insidiose lusinghe de gli Adulatori; viuerebbono in continua occasione d'infelicita, e di miseria. Ma se l'ammonitioni non conuerranno all'inferiore verso il superiore Amico, come apparirà in ciò la riuerenza dell'inferiore verso il superiore? Diciamo dunque, che non tutte l'ammonitioni sono indirizzate a mostrar maggioranza sopra il compagno; anzi quelle, che mirano il beneficio dell'Amico, come riuolte al seruitio d'esso, dimostrano inferiorita più tosto, che maggioranza. Se verrà detto, che'l fine dell'ammonitione può riguardare il beneficio, e'l seruitio dell'Amico, e con tutto ciò il modo, con che vien porta, può ritenere del noioso; doueremo per auuentura conchiudere, che l'ammonitioni dell'inferiore verso il Superiore Amico richiederanno maniere modeste, e piaceuoli. E in quella guisa, che da Plutarco nell'opuscolo di coloro, che tardi vengono puniti da Dio, è raccontato dei Rè di Persia, ch'in vece di batter i nobili per loro misfatti, precuoteuano le vesti loro, cosi in luogo d'auuertire presentialmente con alcuna sorte d'ammonitione il superiore Amico, douranno dall'inferiore quei mezi esser tenuti verso lui, che senza confusione siano bastanti per renderlo da se stesso accorto, e farlo del suo fallo correggere. Laonde co i debiti mezi in ciò da noi accennati, trattando dell'ammonitioni nell'Amicitia eguale, si potrà riporre ancora quello del Tesoriero d'Alessandro Magno, ch'essendogli dal Rè commandato, che sborsasse a Perillo cinquanta talenti, e non hauendo ardire di rispondergli, che'l dono era eccessiuo, gli pose quell'oro innanzi à fine, ch'Alessandro dalla gran massa d'esso senza parlare venisse persuaso à ritenerlo. Et tra simiglianti modi si potrà mettere ancora il proporre il superiore libri da leggere doue siano espresse le bruttezze de i mancamenti, che saranno, ò potranno essere in lui, sì auuertimento da Demetrio Falereo dato a Tolomeo Filadelfo dicendogli, che ne' libri ritrouerebbe molti secreti importanti, che niuno osarebbe dirgli. E cotali maniere sono simili all'atto di quel modesto Amante, che ricercato dalla sua Donna à palesarle, chi fosse la sua Amata, e non osando egli di significarle, ch'essa quella era, s'offerse di mostrargliela, e condottala à vna chiara fonte, con far le à vedere la propria imagine, le manifestò quello, che con la voce non haueua cuore di fare. E al tempo de' nostri Padri vn Cortegiano versificatore, volendo auuertire de i propri falli il Signor suo, che Principe di gran distinto era, ridotteglj in Pasquinate, e fingendo, che dal volgo nascessero, glie le faceua capitare. Cosa per auuentura non disdiceuole, mentre così fatte scritture non fossero passate per altre mani, che del Padrone. E non essendo basteuoli per li segni muti (per dir così) ritirar il superior Amico da suoi diffetti, e ricercando la viua voce, e le parole, elle douendo contenere in se rispetto, e riuerenza hauranno, come quelle d'Aristotile verso Alessandro Magno, da medicare il difetto del superiore col mostrare l'eccellenza d'esso. Percioche disegnando Aristotile di rimouere Alessandro dalla sfrenata ira, in che souente con scandalo grandissimo traboccaua, gli hebbe à dire, l'ira è contra gli eguali; mà tù non hai eguale alcuno. E così con l'eminen-

za del grado d'Alessandro, ch'à tutti era superiore, addolcì l'amaritudine, che gli potea dare, per la nota della sua stolta iracondia. Mà perche i mancamenti, ne' quali l'huomo può cadere, possono per grandezza, e picciolezza, per maggior, e minor danno, e bruttezza esser differenti; tutti ancora non riceuono ammonitione, nè correttione d'vno stesso tenore, e in vn medesimo modo. Per la qual cosa se'l superiore Amico haurà errato, ò sarà per errare; potrà essere da ciò rimosso per lo semplice auuertimento, onde vengano posti solamente innanzi i mali, che possono succedere, ò sono successi. Percioche gli animi generosi disposti al bene sogliono astenersi spesse volte dall'opere catiue, qual'hora veggono la sola bruttezza del Vitio, e del male, nel quale siano per incorrere per ignoranza, ò inconsiderato affetto. Mà quando l'inferior Amico non possa diuertire il superiore del maluagio proponimento con l'auuertimento suo, conuengono à disporlo i prieghi; e questi venendo meno, si ricercano l'ammonitioni, e finalmente le correttioni. E per ammonitione intendo oltra il semplice auuertimento il Consiglio, che vien dato per distorlo dal male, e per correttione la libera riprensione per leuar altri da catiua risolutione. E se l'ammonitioni poi vogliamo, che siano proprie de gli eguali, e le correttioni del superiore verso l'inferiore, rimarrà forse, che'l semplice auuertimento, e i prieghi conuerranno solamente all'inferiore verso il superiore. Ma se gli vfficij del ritirar l'Amico dal male sono come medicine, e debbono riguardare alla qualità dell'infirmità, e non alla conditione, ò nobiltà de gl'infermi; douremo per auuentura dire, che tutte le sorti di ritiramenti dal male conuengono all'inferiore col superior'Amico secondo l'importanza de' falli, c'ha commessi, ò sarà per commettere. Talche gli auuertimenti prima, che segni muti habbiamo chiamati, e le parole poi, o l'esortationi, e i prieghi, come più leggieri, saranno i rimedi d'applicare à i più piccioli falli del superiore; e non giouando questi nelle cose, che possano esser dannose, e rileuanti; sarà da riuolgersi all'ammonitioni; e finalmente non facendo frutto alcuno la riprensione; la correttione haurà luogo. Percioche se gli è concesso (come habbiamo diuisato) che l'inferiore ami il superiore per l'honesto, e per se stesso, e sia obligato à conseruarlo buono, come si presupone, che sia; & ad accrescer la bontà sua; non è dubbio, che secondo i mali, che potranno distorlo dalla diritta via, dourà hauer i rimedi pronti. E mentre lasciasse nell'occasioni d'vsar in ciò le prouisioni necessarie; mancherebbe al debito dell'Amicitia; e non volendo correggere i falli del superiore, non gli sarebbe più Amico, ma Adulatore, e nemico. Conuiene dunque così all'inferiore verso il superiore, come al superiore verso l'inferior Amico, vsare hora gli auuertimenti, & hora l'ammonitioni, hora l'esortationi, e le correttioni secondo il bisogno. E l'auttorità di Focione ciò manifesta, il quale ricercato di cosa men che giusta da Antipatro, glie la negò con dirgli, che non potea essergli insieme Amico, & Adulatore, significando, che'l vero Amico inferiore non deue ammetter cosa sconueneuole in gratia del superiore, mà sforzarsi per ogni via d'allontanarlo dal male. E'l medesimo fù detto molto più chiaro da Isocrate, percioche scriuendo al Rè Nicocle l'esorta à guardarsi da coloro, che lodano tutte le cose, ch'egli fà, & ad vbbidire à coloro, ch'ardiscono d'ammonirlo, e di correggere i suoi errori. E dello stesso parere fù Filostrato, dando di più podestà maggiore all'inferiore Amico, mentre introducendo Apollonio à ragionar con Tito sopra del gouernar lo stato, e dicendo all'Imperadore, che gli darebbe Demetrio Cinico compagno suo, acciò che gli abbaiasse, quando fosse per fare cosa catiua, gli fà rispondere da Tito, ch'operando egli sconueneuolmente, volea non solo gli abbaiasse, mà che lo mordesso ancora. Risposta degna d'Imperatore, à cui tutti i rimedij per distorlo dal male sono desiderabili, e piaceuoli, quantunque di natura loro fossero aspri, e noiosi. Onde Hierone con gran giudicio ammetteua volentieri, che gli parlaua libero. E della medesima libertà Augusto tanto in Mecenate si compiacque, che mentre da souerchia ira sospinto in publica vdienza molti rei à morte condannaua, non potendo Mecenate dalla turba impedito accostarglisi, gli gittò vna polizetta, come da Senica è raccontato, & in essa carne-

fice

fice chiamandolo, dalla biasimeuole seuerità lo ritenne. Mà che più? S'ad Halì Bassa non fosse stata concessa auttorità da Amuratte suo Signore di riprenderlo liberamente, mentre à Varna era per mettersi in fuga, e cedere la vittoria a' nemici; egli con graue correttione non l'hauerebbe fermato, nè rimanea per conseguente vincitore, non conseruaua l'honore, lo stato, ne facilmente la vita; doue per la riprensione dello Schiauo riparando al disordine rimase con illustre vittoria. Per la qual cosa s'a gli Schiaui è lecito in casi graui riprendere i loro Patroni; quanto maggiormente ciò deue esser concesso all'inferiore Amico? che se ben'è seruitore, & inferiore, è nondimeno Amico, & Virtuoso. Aggiungo, c'Homero, appresso di cui per opinione de i più saggi Greci si troua esempio d'ogni Virtù eccellente, introducendo Vlisse ad agremente riprendere il Rè Agamennone, e'l Rè à non prenderne ira, nè disdegno, dimostra, ch'all'inferiore Amico in casi graui sia concesso correggere il superiore Amico, e che'l superiore debba, ascoltandolo volentieri, conseruarlo nel primiero stato della beneuolenza sua. Et auuenga che in somigliante caso il superiore potesse restare disdegnato, e priuato della gratia sua; l'inferiore tuttauia non s'asterrebbe, mentre lo richiedesse l'honesto, per beneficio del superiore vsando la libera riprensione, d'esporsi ad ogni pericolo di perdere non solo la gratia, mà anche la vita per la vita, e per grandissimo seruitio del suo Amico, e Signore; perch'amandolo per se stesso, e per sola perfettione di esso, mirerà al solo commodo di lui, e alla sola bellezza dell'atto lodeuole, & honesto.

Onde nasca che di rado l'Amicitie si conseruino frà coloro, che d'eguali sono diuenuti inequali. Cap. XXVI.

POssiamo dalle cose raccontate à cauare le ragioni, perche di rado si cõseruano l'Amicitie frà coloro, ch'essendo prima stati eguali, passano in Amicitia di sopreccellenza. Nasce ciò dunque dal non essere stata da principio l'Amicitia loro legata con l'honesto dall'vna, e dall'altra parte, come in apparenza si sforzauano scambieuolmente darsi ad intendere. Percioche l'vno Amico, che disegnaua di venir grande con l'aiuto dell'altro, s'infingea d'amarlo per se stesso, à fine di seruirsi di lui, e l'altro similmente mostraua di porgergli ogni aiuto, e d'amarlo nel medesimo modo, con disegno di partecipare poi della grandezza sua. Talch'essendo l'vno peruenuto alla maggioranza, che desideraua, per non hauere più bisogno dell'opera dell'altro, lasciando l'apparenza dell'honesto, non lo prezza, e si scorda d'esso; e l'altro non hauendo parimente hauuto per fine l'honesto, mà l'vtile, non ritraendo la parte, che speraua per le sue fatiche, dalla grandezza del superiore Amico, rammaricandosi, e dolendosi, rompe l'Amicitia. E per così fatto rispetto Licinio Muciano diuenne à Vespasiano odioso, à cui hauea prima ageuolata la strada dell'Imperio; percioche parendogli, che questi con larga beneficenza non lo riconoscesse, come lo teneua obligato, ne faceua querele oltra misura insopportabili. Et vniuersalmente frà superiori, & inferiori non si conseruano cotali Amicitie, perche difficilmente anco elle si trouano. Posciache essendo ne' grandi per ordinario la buona fortuna, ella di rado và congiunta con la Virtù, e per conseguente hanno poca cognitione dell'honesto; onde all'Amicitia di coloro anco sogliono essere più inclinati, che sono maggiormente simili, e congiunti alla buona fortuna loro, à i ministri de gli vtili, e de i piaceri. E qual'hora à i Virtuosi si dispongono, nasce per lo più da necessità, ò per seruirsi del loro sapere, come dicea Dionisio di seruirsi de i Filosofi, ò per essere tenuti buoni, mostrando d'amare i buoni, laonde perch'i grandi à cotali huomini souente sono per accidente Amici ben presto se ne infastidiscono; come auuenne ad amendue li Dionisij con Platone, che riceuutolo prima con ogni cortese, & honorata dimostratione, di poi prendendolo à noia, con segni contrari, & in fine col pericolo della vita sua glie l'hebbero à manifestare. E l'acquisto della Virtù è poi di tal sorte malageuole, ch'auenga che nell'inferiore Amico non sia tanta oc-

ta occasione per la buona fortuna di trauiare, come nel superiore; nondimeno in esso an-
cora ella si troua di rado, in maniera, che ne i fauoriti grandissimi de' Principi, che con
saldo giudicio, e per merito sono tirati alla gratia, appaiono spesso difetti importanti in-
amare, e seruire i loro Signori. E di quì Augusto desiderò in Agrippa patienza, e mode-
stia, e in Mecenate secretezza; percioche questi scoprì de' suoi secreti (come gia s'è detto)
e quegli disdegnato, che Marcello hauesse con l'Imperatore maggior parte di gratia d'es-
so, si ritirò à Metelino. E quello, che da noi è stato discorso de gli Amici di sopreccellen-
za, che d'eguali prima sono venuti disuguali, per esser l'vno passato à stato sublime, e l'al-
tro rimaso in vita priuata, hà parimente luogo in quegli Amici di sopreccellenza, frà qua-
li non è mai stata egualità alcuna, mà il minor, e l'inferiore è tolto dal superiore à parte
della sua conuersatione, e de' suoi consigli, e fatto degno dell'Amicitia sua. Tale fù Vl-
piano con Alessandro Seuero, Ario con Augusto, Polibio con Africano minore, & Ennio
col maggiore. E perche'l medesimo Ennio hebbe à descriuere in versi latini raccontati
da Gellio le debite conditioni dell'inferiore verso il superiore Amico, à piena cognitione
del presente soggetto il Lettore potrà vederlo in fonte in detto Auttore. E perche si po-
trebbe pensare, che l'Amicitia fra'l Cortigiano, e'l Principe fosse la stessa, ch'è frà il supe-
riore, e l'inferiore Amico; quì conuerrebbe trattarne. Ma posciache l'Amicitia del Cor-
tegiano nasce dal diletto, e dall'vtile (come vedremo) conuerrà ragionar prima di cotali
Amicitie, dalle quali ella depende.

Delle similitudini, e differenze, che tengono l'Amicitie imperfette con la perfetta. Cap. XXVII.

ESsendosi dunque veduto, che cosa sia l'Amicitia perfetta, e in che consista, e quale sia
la sua propria operatione, e i suoi atti, come si corrompa, e si conserui, chi sia dispo-
sto à diuenir perfetto Amico, e come si debba farne elettione; & essendosi in ciò primiera-
mente considerate le spetie d'Amicitia di merito eguale, e poi quella di merito inegguale,
nelle quali vno eccede, e l'altro è ecceduto; discorreremo dell'altre spetie d'Amicitie im-
perfette; e prima considereremo le somiglianze, e di poi le differenze, ch'in commune, &
in particolare tengono con la perfetta, venendo per così fatta via in cognitione, quale di
loro più se le auuicini, e perciò quale sia più, e quale meno perfetta. L'Amicitia dunque
fondata nel diletto è simile à quella de' Virtuosi, & alla perfetta, percioche i Virtuosi so-
no l'vno all'altro dilletteuoli, e veramente dilletteuoli; poiche'l diletto loro è honesto, di-
lettandosi l'vno dell'attioni dell'altro per esser simili alle proprie. E nella medesima ma-
niera l'Amicitia, che nasce dall'vtile, ritiene simiglianza con l'honesta, conciosiache l'vno
Virtuoso sia così vtile all'altro, come sono quelli, che per l'vtile scambieuole s'amano: so-
no anco simili, percioche l'Amicitie dilletteuoli, & vtili possono, come le Virtuose, e per-
fette esser riposte in egualità; e quanto essa si conserua, tanto elle si conseruano. E cotali
Amicitie tanto sono, e si possono chiamare Amicitie, quanto richiudono in se alcuna cosa
di buono, e sono simili all'Amicitia perfetta, e d'essa partecipano. E così il giocondo è
bene à gli huomini voluttuosi, & auuengache come oggetto d'huomini così fatti non si
congiunga con l'honesto, e col vero bene; ritiene nondimeno sembianza di bene in colui,
che se lo propone. L'vtile parimente à coloro è bene, ch'aspirano al guadagno. E que-
ste due spetie d'Amicitie, che sono più simili frà loro, che non sono all'Amicitia perfetta,
essendo amendue per accidente, malageuolmente par si congiungano insieme, cioè che
nell'vno, e nell'altro Amico sia congiunto egualmente, e reciprocamente l'vtile, e'l dilet-
to. Conciosiache gl'intenti al guadagno siano faticosi, e diligenti, e contrarij alle burle,
e à i solazzi; e i dilletteuoli viuano nemici delle fatiche, e delle cose da douero. Le diffe-
renze poi, che tengono in vniuersale l'Amicitie vtili, e giocondi con l'honesta, oltra quel-
le, che già si dissero, sono, ch'elle possono essere frà catiui, e catiui, e frà buoni, e catiui, e

frà quelli, che non sono ne buoni, ne catiui, con qual'altro si voglia. Mà l'honesta è solamente propria de' Virtuosi. Dico, che i buoni possono essere Amici de i catiui per l'vtile, e per il giocondo, non perche si dilettino della loro conuersatione; che ciò sarebbe impossibile da ogni parte; conciosiache così il catiuo aborrisca quella del Virtuoso, come il Virtuoso quella del catiuo: ma intendo, che l'huomo si possa seruire di certa ombra, e simiglianza d'Amicitia del catiuo in cose vtili, e gioconde, che non siano contrarie all'honesto, anzi ch'all'honesto possono seruire in quella guisa, che le Vipere seruono a i Medici per rimedio, con tutto che di loro natura siano velenose, e micidiali. E di questa maniera Platone fù Amico di Dionisio, e cercò col mezo della sua Amicitia di rimuouerlo dalla Tirannide, e che mettesse in libertà le Città di Sicilia, e d'Italia da lui oppresse. Simile Amicitia fù ancora quella di Attico con M. Antonio, e ne riportò la salute di molti Amici. L'Amicitie dunque vtili, e diletteuoli, che per accidente habbiamo chiamate, possono cadere in tutti. Ma la vera Amicitia, doue gli Amici s'amano per se stessi, non conuien se non al Virtuoso. E l'Amicitie imperfette soggiacciono alla Calunnia con dare spesse volte maggior credenza al calunniatore, che all'Amico. Mà gli Amici di vera Amicitia, in quanto tali, nõ danno luogo alla Calunnia, conoscendosi buoni, e buoni Amici; e sono prontissimi à giouarsi l'vn'à l'altro, e à procurarsi più l'vtile, e'l piacere dell'Amico, che il proprio; anzi il proprio vtile, e piacere ripongono in quello dell'Amico: & essendo amendue pronti à beneficarsi reciprocamente, fanno in ciò come à gara; onde non hanno occasione di querelarsi, nè di sminuire l'amore, venendo da ogni parte accresciuto da i beneficij. Talche il beneficato resta in obligo, e con animo grato verso il benefattore, desiderando sempre di ricambiargli il beneficio con beneficio maggiore; e questi insieme rimane pago, hauẽdo ottenuto il suo fine, ch'era di beneficar l'Amico; operatione propria della Virtù, e della vera Amicitia.

Delle differenze dell' Amicitie imperfette. Cap. XXVIII.

VEnendo hora alle differenze particolari dell'Amicitie imperfette, delle quali trattiamo, e paragonandole insieme, dico, ch'essendo il dilettevole amabile come fine, e l'vtile come mezo ad ottenere alcun fine; l'Amicitia dilettevole è per se stessa desiderabile, e l'vtile per cagione altrui. Oltra di ciò coloro, che sono Amici per lo diletto, hanno più del generoso, di quelli, che s'amano per l'vtile. Percioche godendo del reciproco piacere l'vno dell'altro, tengono conto del proprio contento, e di quello dell'Amico; e così fatto diletto essendo cosa manifesta, non patisce, che l'vn Amico tratti con l'altro per via di bugie. Doue coloro, che per l'vtile s'amano, non curando se non il proprio interesse, sono dispostissimi per ordinario alle bugie, & ad ingannar l'Amico, quando col dãnno d'esso siano per ritrouare maggior guadagno. E l'Amicitia dilettevole è propria de i Giouani, e l'vtile de i Vecchi. Il diletto ancora essendo più congiunto alla persona dell'Amico, che non è l'vtile, fà che l'Amicitia da esso prodotta è più per se, e più propria Amicitia dell'vtile. E conciosiache l'vtile non venga così congiunto alla persona nostra, com'è il diletto; quindi procede, che l'Amicitia vtile si può conseruare più ageuolmente da lontano, che non è concesso alla dilettevole; ricercando la dilettevole molto più la presenza de gli Amici, che non fà l'vtile; cosa, che non solamente non dimostra maggior eccellenza nell'vtile, mà scopre molto più la sua imperfettione. Poiche non curando il conuiuere con l'Amico (propria operatione della perfetta Amicitia) chiarisce, ch'è di forma imperfettissima, e lontana assai più della dilettevole dalla vera, & honesta Amicitia. Anzi l'assenza de gli Amici vtili per la corrispondenza de i traffichi apportando all'vno, & all'altro spesse volte maggior vtilità, che non fà la presenza, come si vede ne i Mercatanti, e'l viuere insieme rincrescendo loro per li costumi diuersi, e facendo disciogliere il commercio d'essi, mostra, che così fatta Amicitia sia di contraria conditione all'honestà.

Onde

Onde la diletteuole anco è propria de Nobili, e l'vtile de Volgari. E che l'Amicitia diletteuole sia più simile alla perfetta, si conosce ancora; perche gli huomini felici non istimando le cose vtili, e non hauendo bisogno d'Amici vtili, desiderano i diletteuoli; percioche senz'essi viuerebbono solitarij, e con molestia; cosa sconueneuole al felice, come si discorse. Di queste Amicitie imperfette dunque appare la diletteuole meno imperfetta dell'vtile: onde ragioneremo prima della diletteuole, e poi dell'vtile.

Dell'Amicitia diletteuole. Cap. XXIX.

L'Amicitia diletteuole dunque può esser'eguale, ò ineguale, e in supereccellenza; e l'vna, e l'altra può esser similmente semplice, ò mista. Semplice intendo quella, che da ogni parte è fondata sopra il diletto, e mista quella, che da vna parte è riposta nel diletto, e dall'altra nell'vtile. Hora che l'eguale sia più perfetta dell'ineguale, s'è già detto; conciosiache s'auuicini molto più all'vnità, e alla vera Amicitia. E per la medesima cagione la semplice è più degna della mista; e di queste, c'habbiamo chiamate semplici, quelle sopra l'altre si conseruano, nelle quali gli Amici hanno l'istesso oggetto del diletto reciproco; come auuiene fra gli Amanti, e l'Amate, che mentre sono d'egual bellezza, e quella dell'vno diletta all'altro, questa è più durabile Amicitia di quella, che nasce quando l'Amante ama per la bellezza, e l'Amata per l'ossequio, che riporta dall'Amante. Percioche cotale corrispondenza non è dell'istessa cosa, e in essa non si scorge la vera egualità, che nella perfetta Amicitia si ricerca. E perche gli oggetti diletteuoli possono essere più, e meno ragioneuoli; nè nasce, che l'Amicitie da diletto più ragioneuole prodotte sono anco più vicine alla perfetta Amicitia dell'altre, e sono più durabili; come veggiamo in quelle, che sopra la piaceuolezza de' costumi vengono stabilite, in paragone dell'Amicitie fondate sopra la bellezza. Percioche queste seguendo il corpo, che di leggiero è alterabile, ritengono manco sodezza, & honestà di quelle, che dalle qualità dell'animo deriuano, essendo più stabili, e più vicine alla Virtù. Cotali Amicitie eguali, e semplici si conseruano poi tanto, quanto il piacere è reciproco nell'vno, e nell'altro Amico; e cessando da vna delle parti, cessa insieme l'Amicitia. E pare, che la diletteuole sia anche più simile dell'vtile alla vera Amicitia, poich' in essa non si vede cagion ragioneuole di querela, come nell'vtile. Conciosiache l'vn Amico non ritrouando l'altro diletteuole, posta lasciarlo, senza ch'egli debba dolersi d'esser lasciato. Percioche amandosi amendue gli Amici per egual diletto, che l'vno ritrahe dall'altro di cosa della stessa sorte, mentre siano di bellezza, ò di piaceuolezza conformi, scambieuolmente, & egualmente l'vn l'altro diletta. In modo ch' essendo ad essi manifesta la cagione del lor piacere, non porge occasione di giusta querela, per dir, che l'vno riceua men diletto di quello, che dia all'altro; posciache'l riceuer più, e manco piacere l'vno dall'altro non è assolutamente posto nell'Amico, che voglia, ò non voglia esser diletteuole all'altro Amico; ma cõsiste per auuentura molto più nel giudicio di chi è per prouare piacere, talche stimi le qualità dell'Amico diletteuoli, e gradeuoli al gusto suo. E così l'Amante d'egual bellezza con l'Amata, e che con la presenza sarà solito altrettanto dilettar lei, quanto essa lui, accadendo, ch'infermandosi perda la bellezza, non haurà in potere suo il dilettar l'Amata; ma ciò sarà riposto molto più nella volontà, e nel giudicio, e sodisfattione d'essa, che dell'Amante. Ond'ella non cauãdo perciò dalla parte d'esso l'vsato diletto, non potrà dolersi di lui, per non procedere il mancamento dall'animo di lui: che se continuando l'Amicitia, vorrà dolersi dell'Amante, per non riceuere il piacere di prima; follemente lo farà; posciach' in suo potere sia, lasciando la cõuersatione, liberarsi da noia. In maniera che nell'Amicitia diletteuole eguale, e semplice, come nell'honesta, si vede poca, ò niuna cagione di querela. Cosa, che non auuiene d'ordinario nell'Amicitia vtile, nascendo il mancamento dalla non egual ritributione, che volontariamẽte non è fatta, ò riputiamo, che non sia fatta dall'Amico. L'Ami-

citie

citie dunque diletteuoli eguali, e semplici si conseruano col vicendeuole, & eguale piacere d'amendue gli Amici delle stesse cose, e si corrompono per lo mancamento di cotale corrispondenza. Nell'Amicitie poi eguali, mà miste, segue parimente lo scioglimento, e la corrottione; mentre l'vna parte non riceue egualmente, nè reciprocamente quello, che disegna, e così dal diletto non caua vtile eguale, com'hà sperato, e dall'vtile non riporta piacere corrispondente, ò non lo riceue in tanta parte, come le pare di meritare, onde si duole dell'Amico, e discioglie l'Amicitia. Per la qual cosa cotali Amicitie si come si troncano da amendue le parti, non si riceuendo quello, che precisamente si desidera, ouero in tanta parte, quanta si disegna, così elle si conseruano facendo l'vno, e l'altro. E quelle similmente, che sono ineguali, e riposte in supereccellenza di merito, si mantengono, riconoscendo l'eccesso dell'Amico cōforme alla sua dignità, e tralasciandolo si corrompono; e in quale di quegli scioglimenti le querele siano giuste, ò nò, è ageuole da cōprendere; perch è chiaro, che quando l'vno, e l'altro Amico sappia d'amare, e d'esser amato per l'vtile, ò per lo diletto, che scambieuolmente l'vno riporta dall'altro, mancando da qual si voglia parte il diletto, ò l'vtile, manca insieme la cagione dell'Amicitia, e però l'Amico senza biasimo alcuno può discioglierla. Conciosiache non amando l'altro Amico per se stesso, mà per lo diletto, ò per l'vtile, che da lui ritraheua, mancando il suo fine possa conueneuolmēte ancora mancar l'Amicitia, che gli era indirizzata. Mà quando auuiene ch'vno ami per l'vtile; e l'altro pensi d'esser'amato per la gentilezza de' costumi, non essendo egli di maniere amabili, e che l'Amico non cauando l'vtile da esso, ò il piacere, che s'era imaginato, discioglie l'Amicitia; l'altro Amico non può ragioneuolmente dolersi di lui, nè biasimarlo; mà deue più tosto se stesso accusare, per non essersi conosciuto, stimandosi (e non essendo) di costumi amabili. Mà se chi lascia l'Amicitia amando veramente per l'vtile, e per lo diletto, hà finto d'amare l'Amico per le sue qualità, credendo per così fatta via di riportarne vtile, ò diletto maggiore, e mancando la speranza de i fini, che s'era proposto, lascia l'Amicitia; all'hora vn così fatto Amico è di grandissimo biasimo meriteuole, e sarebbe degno di tanto maggior castigo de i Monetarij, quanto è più pretiosa, e degna l'Amicitia, ch'egli falsifica, dell'Oro, e dell'Argento.

Dell'Amicitia vtile. Cap. XXX.

MA passiamo all'Amicitia vtile, la quale è similmente, come l'altra, eguale, ò ineguale, semplice, ò mista. E quella, ch'è fondata in egualità, si conserua, quando scambieuolmēte l'vna parte riceue tanto vtile dall'altra, quanto ne porge. E perche ciò è malageuole da esser osseruato, auuiene, ch'in così fatte Amicitie si ritrouano solamente, ò specialmente querele. Percioche coloro, i quali amano per proprio commodo, credendo hauer sempre più bisogno di quello, che non hāno, e d'hauer manco di quello, che conuenga, non si veggono mai contenti. E quindi rammaricandosi dell'Amico, l'accusano, ch'essendo degni d'esser souuenuti, non ottengono, quanto è il loro bisogno. Dall'altra parte i benefattori si dogliono, che l'ingordigia dell'Amico sia insatiabile, e che non possano sodisfargli. Mà per veder più chiara la cagione delle querele loro, è dā sapere, ch'ogn'Amicitia, essendo accompagnata da Giustitia (come vedremo) & essendo ella di due maniere vna non scritta, & vn'altra scritta chiamata legittima, l'Amicitie vtili seguono, ò l'vna, ò l'altra di cotali Giustitie, e da quelle si reggono. E così alla Giustitia non scritta chiamata naturale corrisponde, e da essa si regge quella sorte d'Amicitia vtile, che può esser detta Morale; & all'altra corrisponde la legittima. E della legittima sono due spetie, l'vna volgare, ch'ordinariamente si costuma, quando l'vno dà, e subito riceue dall'altro l'equiualente, e l'altra quando la persona non riceue di presente il cambio, mà lascia tempo all'Amico di potergli con sua cōmodità sodisfare; e questa hà più del liberale, e del virtuoso della prima. Conciosiache colui il quale accomoda l'Amico con dargli tempo,

mostri maggior confidenza in esso, credendo alla sua fede, & vsandogli insieme cortesia, non volendo subito il cambio, e'l pagamento con aspettarlo, se ben è certo di quello, che deue hauere. E queste Amicitie nascono da patti scritti, e determinati dalle leggi, o posti frà vn'Amico, e l'altro volontariamente. Mà l'Amicitia Morale non è in patto alcuno riposta, e l'vn'Amico pare, che dia all'altro per cortesia, e che quasi gli doni, e benche così fatti Amici operino con sembiante di Cortesia, e di Liberalità, nondimeno hauendosi proposto l'vtile, donano all'Amico con pensiero di ritrarne l'equiualente, e alle volte ancora molto più: e la cagione, che li muoue ad operar di questa maniera, nasce, perche piacendo à tutti per ordinario l'honesto, per esser cosa bellissima, e propria dell'huomo da bene, si mettono ad vsar in apparenza Cortesia à gli Amici, & à donar loro in guisa, che pare non vogliano riportarne cambio, come ricerca l'honesto, eccitati da così fatta bellezza; mà hauēdosi poi proposto nel secreto dell'animo l'vtile, e non essendo ben fondati nella Virtù, tosto si scordano dell honesto, e disegnano cauar vtile dal lor presente. Nascono dunque frà cotali Amici le querele, perch'in vna maniera cominciano l'Amicitia, e in vn'altra diuersa volendola continuare, e non potendo la sciolgono, e finiscono. Così nell'Amicitia legittima l'Amico, c'ha comprato à tempo prefisso, venendo il termine del pagamento, e parendogli di non hauer cōmodità di pagare, ò che'l prezzo conuenuto sia graue, riuolgendosi all'Amicitia Morale, e alla Cortesia, desidera, che l'Amico non consideri il patto frà essi stabilito, mà che con la Cortesia, e la discretione Morale voglia prolungargli il tempo, e diminuirgli anco il prezzo; alla qual cosa non volendo acconsentire il creditore, nascono le doglienze nell'Amicitia. Similmente nella Morale dando alcuno in apparenza per Cortesia, e mostrando di donar per Liberalità, il riceuitore piglia il dono con pensiero, che venendogli dato senza disegno, non sia tenuto più, che tanto, à ricompensarlo con l'equiualente. Mà il creditore hauendo sopra l'vtile, & sopra la ricompensa disegnato, scostādosi da quella buona creanza, per cui parea, c'hauesse donato, s'appiglia all'Amicitia legittima, e si duole dell'Amico, qual hora non lo ricambia, quasi c'hauesse pattuito seco del cambio. E dall'altra parte chi hà riceuuto il beneficio con pensiero, che gli venisse da semplice Liberalità, si querela dell'Amico, che per fare mercatantia sopra di lui, gli habbia donato, e che dall'Amicitia Morale, e da i termini di Cortesia passi à voler l'equiualente, come per patto scritto, e per rigore di ragione. Venendo dunque le querele in queste Amicitie, perch'in vna maniera si cominciano (come s'è detto) e volendole continuare in vn'altra, e non succedendo, le finiscono; per fuggire cotali querele, e l'occasioni di romperle, si dourà continuare il commercio col fondamento, sopra cui sarà stato cominciato. E se per via di patto s'haurà riceuuto; conuerrà restituire, non passando dal patto alla Cortesia, con volere, che l'Amico, il quale hà dato con la tal conditione, vsi la Moralità, lasciando per creanza al compagno quello, che per obligo, e per patto è tenuto di dargli. Talche i doni, e le gratie, ch'in apparenza per via di Cortesia gli saranno state fatte, mà per la verità con disegno nell'animo dell'Amico, che gli siano ricambiate, subito dourà ricompensare volontariamente, senza esser ricercato, e senza metterui tempo; quasi che si voglia sforzare il compagno, con tardargli il cambio, à donargli quello, che non vuole, & ad essergli Amico per forza, cosa contraria all'Amicitia, che deue esser volontaria. Per la qual cosa à così fatto Amico si dourà subito dare il contracambio, come se per patto hauesse fatto il benefitio. E perch'in ciò molte volte accade, che l'huomo accetta i beneficij, credendosi, che'l benefattore li faccia per semplice cortesia, e di poi scorge, ch'egli à ciò s'è mosso per interesse, e non potendo ricambiarlo con robba equiualente, par, che rimanga seruo dell'Amico, e sia in obligo di far per lui cose ancora, che non conuengono, onde se ne affligge, deue l'huomo; per non cadere in così fatti disturbi, innanzi che riceua il beneficio, considerare la persona, da cui hà da venire, e l'intentione sua, se per ritrarne il cambio, ò per Liberalità, e atto di vera Amicitia. E volendo dare con tacita conditione, che gli sia ricambiato, se la persona non haurà modo di farlo, non

dourà riceuerlo, & hauendo commodità del cambio, conuerrà subito ricambiarlo. E la qualità del cambio, e della rimuneratione si deue misurare dall'aiuto, c'ha porto l'Amico. Percioche simil' Amicitia è fondata sopra l'vtile, e da esso misura i suoi beneficij, e l'vtile, si stima maggiore, e minore secondo il maggior, e minor aiuto, ch'apporta al bisognoso, e secondo ch'egli lo stimaua innanzi, che l'hauesse. Per la qual cosa in così fatta Amicitia si prende la misura della grãdezza del benefitio dall'vtilità di colui, che lo riceue. Nascono similmente le querele nell'Amicitie vtili, riposte in eccellenza, e non eguali d'egualità numerale, mà d'egualità Geometrica; percioche quello, che si dice del valore, e della Virtù in eccesso, hà similmente luogo in coloro, ch'apportano maggior vtile de gli altri; conciosiache paia loro di douer riportar premio maggiore da gl'inferiori, che inutili sono; laonde dicono i superiori da vna parte, s'in ciò non s'hauesse riguardo alla dignità, & al merito, dando l'istesso premio à gl'inferiori, che non recano vtilità, che si fa à quelli, che giouceuoli sono, eglino non si potrebbono chiamare Amici, mà ministri, e fattori de gli altri. Gl'inferiori dall'altra parte, che di ricchezze, e di facoltà di beneficare sono ecceduti, e poueri sono, non si vedendo souuenuti da i più ricchi, e di maggior potere, giudicano, che l'Amicitia co i medesimi ricchi, e potenti, non apportando ad essi frutto alcuno, sia vana, e da rifiutare. E perche le querele da vna parte, e dall'altra sono ragioneuoli, si deue porgere loro rimedio con dare all'vna, & all'altra parte più, non della stessa cosa, mà di quella, ch'alla dignità dell'vna, & al bisogno dell'altra si richiede, dando al maggior di merito più honore, & all'inferiore di facoltà più robba. Percioche l'honore essendo premio della Virtù, è molto più conueneuole alla persona, ch'è di merito maggiore dell'altra; e la robba soccorrendo alle necessità, è più proportionata al pouero, che non è al ricco. E che così fatta distributione sia ragioneuole, si comprende dalle ben regolate Republiche, le quali non dando honore à coloro, che non hanno merito alcuno, mà à chi per il publico hà fatto opere segnalate, essendo egli conueniente premio à i seruitij publici, & à i poueri souuengono con danari; che se dessero l'honore, e l'vtile, à chi fosse di maggior valore, e gl'inferiori non fossero di cosa alcuna partecipi; ne risorgerebbono le seditioni, e la rouina dello stato: e'l medesimo seguirebbe, s'à i poueri fosse compartito tutto l'vtile, e l'honore, e gli altri ne restasero priui. Come dunque nella Città l'egualità vien conseruata, e le Republiche si mantengono dando à i più meriteuole l'honore, e à i poueri l'vtile; l'istesso nell'Amicitie priuate si richiede, e co i medesimi rimedi elle si conseruano; e chi è stato soccorso dal maggiore, deue riconoscerlo con l'honore corrispondente, quanto è in suo potere. Et auuenga che ciò non sia proportionato alla dignità, e al merito del benefattore; tuttauia egli deue ragioneuolmente appagarsi del possibile, ricercando l'Amicitia in così fatto caso, che la ricognitione corrisponda, non alla dignità del benefattore, mà solamente al potere del beneficato. E perche trattando dell'Amicitià dilletteuole mista con l'vtile, habbiamo per conseguente parlato dell'vtile mista con la dilettcuole; hora lasciamo simil consideratione, come souerchia. E dalle cose discorse chiaramente appare, qualmente l'Amicitie dilettcuoli, & vtili nascono dall'honesta; e tanto sono Amicitie, quanto participano d'essa; come già dicemmo. Percioc'hauendo veduto, ch'elle si conseruano con la conueneuole retributione d'egualità numerale, & Aritmetica, ò con la proportionale, e Geometrica, e in amendue i casi dandosi all'vno, & all'altro Amico quello, che gli conuiene, ch'altro non è se non quello, che l'honesto richiede; appare, che l'Amicitia honesta, nella quale egli principalmente risplende, è la norma di cotali Amicitie, e ch'allontanandosi elle da lei per modo, che le siano contrarie, non sono più Amicitie. E perciò è ageuole da conoscere ancora, che gli scelerati non sono capaci d'Amicitia, e tanto viuono insieme concordi, quanto ritengono ombra d'honesto. Onde i Masnadieri, mentre frà loro compartono egualmente la preda, e partecipano in ciò di Giustitia, e d'honesto, viuono come Amici; mà tosto che l'vno ne vuol maggior parte dell'altro, distruggendo quello, sopra di che haueano fondata l'Amicitia, diuengono nemici.

Che l'Amicitia, e la Giustitia trauagliano intorno alle stesse cose. Cap. XXXI.

MA' consideriamo hormai, come l'Amicitia, e la Giustitia trauagliano intorno à gli stessi soggetti, e nelle stesse cose; posciache quindi scopriremo ancora, che la vita Ciuile, à cui è finalmente riuolta la fatica nostra, consiste in Amicitia, e in essa rilucono l'Amicitie domestiche, e priuate. Che dunque l'Amicitia, e la Giustitia si raggirino, e siano nelle stesse cose, si può vedere; percioche in ogni compagnia è communicanza; e che doue è communicanza, sia Amicitia, coloro lo mostrano, ch'insieme nauigano, e si trouano alla Guerra, e in ogni altra compagnia. Percioche vengono detti in tanto Amici, in quanto hanno communicanza insieme; e tanta communicanza è frà loro, quanta è Giustitia. Conciosiache doue si troua Amicitia, quiui sia egualità Aritmetica, ò Geometrica, come habbiamo veduto, e per conseguente vi sia Giustitia. E che l'Amicitia sia riposta nella communicanza, si comprende oltra di ciò dalla proprietà, che l'è data, dicendosi per Prouerbio, che frà gli Amici ogni cosa è commune. Trauagliano dunque l'Amicitia, e la Giustitia ne i commercij, e nelle communicanze, e sono nelle cose, e ne gli atti, che da essi dipendono. E posciach'elle sono in alcuni vniuersali, e d'ogni cosa, come ne i Fratelli, & in alcuni altri d'alcune cose prescritte; di qui è, che l'Amicitie sono anco maggiori, e minori in corrispondenza delle maggiori, e minori communicanze. Il Giusto similmente ne gli stessi commercij è diuerso secondo la diuersità delle differenti communioni, che non è il medesimo Giusto quello, che si richiede dal Padre verso i Figliuoli, nè quello, che si troua frà i Fratelli, nè frà i Compagni, ò frà i Cittadini. E dou'è communicanza più eccellente, quiui veggiamo ancora maggiore, e più perfetta Giustitia, e dall'accrescimento, e perfettione della communicanza s'accresce similmente la perfettione della Giustitia, come si comprende dal suo contrario. Percioch'accadendo nelle communicanze più eccellenti; come trà Fratelli, ingiuria, & offesa, ella è molto maggiore di quella, che nasce frà i Cittadini. Et è parimente maggior ingiuria rubare all'Amico, che al Cittadino; e non soccorrere al Fratello, che al Forastiere. Per la qual cosa come l'ingiuria piglia accrescimento da i soggetti, e dalle communicanze maggiori, nelle quali è fatta, così la Giustitia piglia perfettione da i medesimi soggetti, intorno à i quali, e da i quali è essercitata. E di questa maniera l'Amicitia piglia accrescimento insieme con la Giustitia, trauagliando elle nelle communicanze, & essendo riposte ne gli atti loro, com'habbiamo discorso. E perche tutte le compagnie si propongono alcuna vtilità particolare, la quale riguarda il viuere Ciuile; di qui elle hanno simiglianza ancora con la compagnia Politica, come quella de' Soldati desiderando la vittoria, e i Mercatanti il guadagno, desiderano vtilità, à cui la vita Politica è similmente riuolta. Conciosiache le Città paiano edificate per così fatta cagione, e i Legislatori, e i Principi proponendosi il giusto, e volendo che sia riposto nell'apportar giouamento al publico, chiariscano d'hauer il fine loro nell'vtilità commune. Sono dunque le compagnie particolari simili in quello, che s'è detto, alla compagnia Ciuile. Mà le sono poi dissimili, e differenti in questo, che le compagnie particolari cercano l'vtile particolare, e la compagnia Ciuile vuole l'vniuersale; e le compagnie particolari lo procurano per alcun tempo, e la Ciuile lo cerca per sempre. E perciò la compagnia Ciuile non dirizza primieramente il suo vtile all'vtile d'alcun'altra compagnia particolare, mà all'vniuersale, & all'vtile delle particolari riguarda, in quanto sono contenute sotto l'vniuersale; e le particolari desiderano primieramente il loro vtile particolare, e di poi s'indirizzano alla compagnia vniuersale. Parimente le compagnie particolari al diletto indirizzate sotto le compagnie del publico diletto sono contenute; percioche i balli, suoni, e conuiti, che nelle solazzeuoli compagnie de' priuati per loro ricreatione si veggono, à sacrificij publici, & à i publici conuiti, e diletti si riducono. Posciache questi furono da i legislatori introdotti per la publica ricreatione, e riposo, manifestandosi

ciò dall'essere stato ordinati dopo la raccolta, e dopo le fatiche sopportate in essa. E così i publici sacrificij, e compagnie in cotali occasioni ad altro non erano indirizzati, che ad honorar Dio, & à prender riposo con honesto piacere; cosa dalle particolari compagnie similmente intesa. E potremo dire ancora, che cotali compagnie dilettevoli si riducessero all'vtile in quanto giouevoli alla conseruatione particolare, & vniuersale della Città. Percioche gli huomini ricercando il diletto per ricrearsi, lo fanno per ritornare più vigorosi ad operare. Concludiamo dunque, che le compagnie priuate siano di qual sorte si vogliano, ò vengano considerate tutte, come vtili, ò parte come vtile, e parte come dilettevoli, sono parti della Facoltà Ciuile, & ad essa si riducono. E conciosiache l'Amicitie siano compagnie, conchiuderemo, che seguano, e siano conseguenti alle Ciuili. Consideriamo dunque in vniuersale, e quanto la presente materia richiede, le compagnie Ciuili, alle quali le compagnie, & Amicitie priuate sono indirizzate, & hanno con essi corrispondenza, e relatione. Ma prima veniamo à sciogliere il dubbio, che dalle cose raccontate risorge; percioche se le compagnie dilettevoli sono indirizzate all'vtile, come pare, che si possa dalle sudette cose cauare; l'Amicitia vtile sarà più degna della dilettevole, e (quello, ch'è più disdiceuole) il medesimo inconueniente cadera nell'honesta. Conciosiache se tutte le communicanze, e compagnie si propongono qualche vtilità; l'Amicitia honesta sarà similmente indirizzata all'vtile. Oltra di ciò se l'Amicitie si riducono alla compagnia Ciuile, e quella è più degna, che contiene maggiormente il fine d'essa; l'Amicitia vtile dourà esser'anteposta all'honesta, comprendendo in se il ben publico, anzi essendo lo stesso bene, che dal publico è desiderato. E s'ammetteremo ciò; contradirà à quello, ch'è stato risoluto in questi nostri discorsi; e contradira insieme alla verità. Hora alle proposte dubitationi prima diciamo, ch'auuenga, che da noi sia stato conchiuso, che i giochi, & i conuiti publici siano indirizzati al riposo, e per conseguente si possa dire all'vtile; quindi tuttauia non si caua, che l'Amicitia dilettevole sia indirizzata all'vtile. Ma segue bene, che le dilettevoli, & honeste ricreationi possano essere indirizzate ad honesto riposo, à cui sia congiunto l'vtile. Di più soggiungiamo, che'l bene, com'è gia stato considerato, vien preso in molti modi; & altro è vtile, altro dilettevole, & altro honesto; e perciò il ben publico può esser similmente inteso per alcuno d'essi. E conciosia che'l ben publico, e della Città sia l'istessa cosa, e'l bene principalmente considerato dall'ottima Città, e à cui naturalmente l'huomo è riuolto, non sia il viuere semplicemente, e l'vtilità, ch'indi deriua; mà il viuer bene, e beato, che primieramente consiste nell'honesto; di quì il ben publico propriamente inteso è l'honesto, à che sono conseguenti gli altri beni; ancora che gli huomini ordinarij, per esser più capaci dell'vtile, che dal viuere semplicemente riportano, che non sono dello splendore, che dal viuer honesto possono cauare, per ben publico ordinariamente intendono l'vtile. Di più è da presupporre, che l'vtile è parimente inteso in più modi; & in vno è detto quello, che rende ageuole alcuna cosa, e che per se stesso non è mai desiderabile, mà sempre è tale per cagione altrui; e di somigliante sorte sono tutti gl'instromenti. E l'vtile così fatto è contradistinto dall'honesto, e da esso può esser disgiunto. In vn'altra maniera poi vtili vengono dette le cose giouevoli, che non solamente per altri, mà per le stesse ancora sono desiderabili, e con l'honeste vanno congiunte. E in cotal sentimento furono da Aristotile presi nel 1. cap. del settimo della Politica i beni dell'animo; dicendo quanto più eccedono, sono tanto più vtili de gli altri; posciache non solo conuien loro il nome d'honesti, mà insieme d'vtili. Laonde da così fatti presupposti si potrà scorger'esser falso, che tutte le compagnie, e Republiche presuppongano l'vtile publico, inteso per vtil quello, che di necessità non è congiunto con l'honesto; poiche le Republiche rette, mirando l'honesto, ricercano quell'vtile, ch'ad esse è corrispondente. E così sarà insieme falso, che l'honesto venga indirizzato à quell'vtile, che dicemmo esser distinto da esso; e rimarrà, ch'egli essendo fine di tutte le compagnie rette, e d'ogni ben regolata Republica, racchiuda in se i fini di tutte l'altre communicanze dilettevoli, & vtili, & in-

maggior eccellenza, ch'esse non fanno, e che gli stessi fini siano ad esso indirizzati, e non per contrario. Ma veniamo à parlare delle Republiche, e à considerare, che compagnie, & Amicitie sono, e come si scorgono nell'Amicitie priuate.

Del riguardo, c'hanno l'Amicitie con le Republiche. Cap. XXXII.

TRè sono dunque le spetie di Republiche buone, che potremo anco chiamare publiche compagnie, & altre tante di catiue loro contrarie. Le buone sono il Regno, lo Stato de gli Ottimati, e la Republica in spetie. Il più eccellente gouerno, e'l migliore è il Regno; e'l men buono è la Republica. Gli stati opposti, e le corruttele loro sono la Tirannide, lo Stato de' pochi potenti, e il Popolare. Al Regno è opposta la Tirannide, percioch al Rè, per esser abbondantissimo d'ogni Virtù, non bisogna cercare cosa alcuna per proprio interesse; ond'egli si propone il publico commodo de' Sudditi, e'l Tiranno il suo particolare. E quando il Rè non fosse della qualità, c'habbiamo detto; sarebbe Rè indegnamente, ò per fortuna, ò violenza più tosto, che per proprio merito. La Tirannide dunque essendo opposta all'ottimo stato, è frà tutti li catiui pessimo. Trapassa poi il Regno in Tirannide, quando il Rè buono diuien catiuo. A gli Ottimati è opposto lo Stato de i pochi potenti; e la Republica di quelli si corrompe, e passa in questo, mentre coloro, che reggono, non mirando il benefitio publico, e non distribuendo le cose secondo la dignità, e i meriti delle persone, stimano sopra ogni cosa le ricchezze, & appropriando à sè stessi, & à gli Amici la robba, e gli honori publici, fanno per la maggior parte continuare i Magistrati ne i soggetti, che piacciono loro. La Republica in spetie si trasforma poi di leggiero nello stato Popolare, percioche vuole, come lo Stato Popolare, la moltitudine padrona, e così quella, come questa ricerca l'egualità frà tutti. Mà la differenza fra essi è, che lo stato Popolare riguarda solo all'vtile de i poueri, e vuole, ch'essi solamente gouernino; e perche così fatto Stato è vicino, e simile alla Republica; ageuolmente ancora si muta in esso, e in suo paragone non è gran fatto catiuo nella maniera, che sono gli altri Stati opposti alle Republiche buone. E se bene questi Stati si possono corrompere in diuerse guise, & hora vn buono può trammutarsi in vn'altro buono, & vn catiuo in vn'altro catiuo, & hora vn buono in vn catiuo, che nõ sia suo vero contrario; tuttauia riguardando à quello, ch'vniuersalmente è più facile, le corruttioni, e cambiamenti de gli Stati si possono fare nella maniera descritta. E al proposito presente cotal cognitione può bastare. Hora la somiglianza delle Republiche chiaramente si vede nelle case, e nelle famiglie. Percioche la compagnia, e l'Amicitia del Padre col Figliuolo è simile al Regno; posciache'l Rè deue hauere l'istessa cura de' Sudditi suoi, che tiene il Padre de' Figliuoli, e'l Padre similmente deue cercare il bene de' Figliuoli, come il Rè quello de' Sudditi. E quindi Homero chiamò Gioue Padre, quasi ch'all'ottimo Rè (come da i Gentili era figurato Gioue) conuenga il nome di Padre, e che'l Rè, e'l Padre habbiano grandissima simiglianza insieme. E benche i Persiani tenessero i Figliuoli per Serui; cotal'atto non è ragioneuole; percioche secondo la diuersità de' Sudditi, e de' soggetti conuengono differenti dominij, e modi di commandare, e à i Serui da Padrone, e a i Figliuoli con maniera paterna, s'hà da soprastare. E massime, c'hauendoci la Natura dati i Figliuoli, accioch'essendo parte di noi, e douendo esser successori nostri, siano da noi alleuati con quelle nobil'arti, ch'a generosi sono necessarie, e delle quali si presuppone, che noi siamo adornati; operiamo contra l'intentione d'essa, vsandoli per Serui, con renderli perciò inhabili alla paterna Virtù, della quale sopra tutti i beni ella vorrebbe lasciarli heredi. Onde quando il Padre con modo seruile procede co i Figliuoli, si deue chiamare loro Tiranno più tosto, che Padre; e cotal'Imperio è ingiusto, commandando egli per l'vtile proprio ad essi; Ingiustitia, che non è tuttauia nel dominio sopra i Serui; Percioch'essendo degni di seruire, & à ciò essendo disposti dalla Natura, nõ commettono i Padroni atto tirannico in quel modo, c'habbiam

biam detto de' Figliuoli, seruendosi dell'opera loro solamente per l'vtile proprio; E si come la forma dello Stato Regio si vede nell'Amicitia del Padre col Figliuolo; così quella de gli Ottimati nell'Amicitia del Marito con la Moglie si scorge, mentr'esso, conforme alla dignita' reggendola, la fa partecipe di quello, che conuiene allo Stato suo. E quando succede altrimenti; e'l Marito vuole tutto il gouerno per se, ouero la Moglie per esser più ricca, e più nobile di lui, s'vsurpa il maneggio d'ogni cosa; passa nello stato di pochi. Conciosiache non si gouerni secondo la dignita', & amendue le parti non participino del dominio secondo il merito. Ne i Fratelli appare poi lo stato della Republica in spetie, essendo in tutto eguale, fuori che nell'eta' loro. E quando siano poi molto lontani ne gl'anni; i più vecchi rettamẽte gouernãdo, e partendosi dall'Amicitia fraterna, che consiste in sõma egualità, rappresẽtano assai più lo Stato de gli Ottimati, ò il Regio, che quello della Republica. Lo stato Popolare finalmẽte si vede nelle case, che vẽgono da Seruitori rette, e da ministri senza Padrone, ouero da Padroni deboli, e di poco valore; conciosiach'essi vogliono l'egualità, e l'vno non ceda all'altro, e procaccino solamente il proprio cõmodo. Quãta cõgiuntione habbia poi l'Amicitia cõ la Giustitia delle sudette Republiche, si cõprende; perche ciascuna Ciuiltà, e Republica cõtiene tãto d'Amicitia, quãto di Giustitia. Così lo Stato Regio, contenendo in se grandissima Giustitia, desidera ancora, e procura il bene de' Sudditi suoi sopra tutte l'altre Republiche, e nẽ tiene quella suprema cura, che fà il buon Pastore della sua greggia. E perciò Homero chiamò Agamenone Pastore di popoli. E di tal qualità ancora è l'Amicitia paterna, auuengache i beneficij, che i Padri fanno à i Figliuoli, sopravanzino di gran lunga quelli, che da i Rè sono fatti à i Sudditi. Percioche'l Padre dà l'essere al Figliuolo, e lo alleua; e di qui egli riceue il mantenimento, e la conseruatione sua; e disciplinandolo poi, gl'informa l'animo di quegli habiti, per li quali l'huomo è differente da gli altri animali; e lo riduce per quanto può ad ottima dispositione, accioche diuenga gioueuole alla Republica, e al Principe. E benche il Rè ordinando tutta la Republica, & essendo cagione delle buone attioni di ciascuno in vniuersale, e in particolare, paia insieme cagione de i beneficij, che fa il Padre al Figliuolo, e per conseguente che'l Figliuolo molto maggiori beneficij riceua dal Rè, che dal Padre; tuttauia perche'l Rè è causa vniuersale, e mediata, e'l Padre è particolare, & immediata de i beni del Figliuolo, e dalle cause particolari, & immediate sono più riconosciuti gli effetti, che dalle vniuersali, e mediate, però i beneficij, che cadono nel Figliuolo, sono da esso più riconosciuti dal Padre, che dal Rè. E di qui nõ è già da conchiudere, che nell'interesse publico il Padre debba dal Figliuolo esser' anteposto al Rè; conciosiache'l Padre al Rè, e al seruitio publico l'habbia generato, alleuato, e disciplinato, e voglia perciò esser tanto vbbidito, & amato dal Figliuolo, quanto comporta il ben publico. E ritornando dico, che l'Amicitia frà il Padre, e'l Figliuolo è la stessa ch'è frà i Nipoti, e gli Aui, è dei superiori con gl'inferiori. Per la qual cosa come in cotali compagnie è eccesso, e grandezza di Giustititia, così è in rispetto all'altre, che sono riposte in disparità; e in supereccellenza, eccesso d'Amicitia. E per così fatta cagione i Padri sono grandemente honorati da i Figliuoli, e i Figliuoli non sono honorati da i Padri. E come lo stesso Giusto non è frà loro, & è posto in proportione Geometrica, hauendo riguardo alla dignità, & al merito d'essi; nella medesima maniera l'Amicitia loro consiste nella stessa proportione. Similmente l'Amicitia, ch'è frà il Marito, e la Moglie, contiene in se supereccellenza, & è à simiglianza dello Stato de gli Ottimati. Perciochè la Moglie, per esser men degna, vbbidisce al più degno. E come dà al Marito quello, che gli conuiene, così da esso scambieuolmente lo riceue; e qui hà luogo la Virtù; e perciò si considera la dignità delle persone, e l'Amicitia di essi corrisponde alla Giustitia, che frà loro si vede. Mà l'Amicitia de' Fratelli è più simile à quella de' compagni, per esser della medesima età; e de gl'istessi studi, e costumi; e corrisponde alla Republica in spetie, nella quale tutti vogliono esser' eguali, & hora vno dee comandare, & hora deue scambieuolmente vbbidire nella guisa, che frà i Fratelli veggiamo.

giamo. E come il Giusto, e la Giustitia accompagna le Republiche buone; così l'Ingiusto, e l'Ingiustitia accompagna le catiue; e quanto maggiore in essi e' l'Ingiustitia, tanto minore, e' l'Amicitia. E perche'l Tiranno hà per le poca, ò nissuna Giustitia, contiene parimente pochissima, ò nissuna Amicitia; percioche riducendo egli ogni cosa al proprio commodo, non hà cõmunicanza alcuna con Sudditi, e con essi non può hauer Amicitia; essendosi detto, e mostrato, che l'Amicitia consiste in cõmunicanza. E che'l Tiranno non communichi co' Sudditi, lo manifesta il seruirsi d'essi per instromento del proprio vtile. La onde come non possiamo dire, che l'artefice habbia Amicitia col suo instromento; così non è da dire, che'l Tiranno tenga col Suddito Amicitia, essendo come instromento animato di esso. E'l medesimo dico del Padrone col Seruo, seruendosene nella stessa maniera. E benche'l Seruo, in quanto seruo, non possa hauere communicanza col Padrone; nè il Suddito, col Tiranno; nondimeno, in quanto huomini, possono ottenerla, potendo l'vn' huomo, in quanto huomo, hauer molte cose communi con vn'altro huomo; come s'è veduto. Ma perche ciò di rado auuiene col Tiranno, e quando auuiene, non lo fa come Tiranno; ma per accidente; di qui ritrouandosi in esso poca Giustitia, vi si ritroua anco poco, ò niente d'Amicitia; doue nello Stato Popolare essendo maggior egualità, e maggior forma di Giustitia, vi è anco maggior Amicitia, hauendo eguale communicanza di molte cose.

In qual communicanza consista l'Amicitia de' Parenti. Cap. XXXIII.

HOra, perc'habbiamo detto, che tutte l'Amicitie nascono da communicanza, che gli Amici ritengono insieme, e questa può essere di cose diuerse; sarà conueneuole riguardare, in che cõmunichi l'Amicitia de' Parenti; poiche nell'altre, come de' Cittadini, Nauiganti, e simili è chiaro, che per l'vtile, e quasi per patto communicano insieme. L'Amicitie de' Parenti dunque nascono da cagione più nobile, & eccellente, che l'Amicitie hora raccontate non fanno; conciosiache deriuano da principij naturali, e da natural congiuntione gli Amici in essi cõmunicano. E perche cotali congiuntioni sono diuerse di spetie, e tutte hanno origine, e nascimento dalla più eccellente, e più perfetta di sangue, che si possa ritrouare, ch'è quella del Padre col Figliuolo; da essa cominceremo la nostra consideratione. La cõmunicanza dunque del Padre, e del Figliuolo è di tal sorte, che'l Padre ama il Figliuolo come cosa di se stesso, e'l Figliuolo il Padre come cosa, dalla quale è venuto. Talch'è differente anco l'amor dell'vno, e dell'altro. Percioche'l Padre ama assai più il Figliuolo, che da esso non è amato; conciosiache'l Padre sia più certo d'hauer generato il Figliuolo, che non è il Figliuolo d'essere stato generato dal Padre. Per la qual cosa essendo maggiore l'amor, che nasce da più certa cagione, e ch'è nella persona, ch'ama, di quello, che viene da cagione più incerta, e non si troua nella persona, ch'ama; di qui è, che l'amore del Padre verso il Figliuolo è maggiore di quello del Figliuolo verso il Padre. S'aggiunge, che'l generato per esser parte del generante, e suo proprio, viene più congiunto al generante, che non è il generãte al generato. Onde veggiamo, che i denti sono più dell'animale, che li produce, che l'animale non è d'essi. Essendo dunque il Figliuolo più congiunto al Padre, che non è il Padre al Figliuolo, è per conseguente maggiore l'amor del Padre verso il Figliuolo, che non è quello del Figliuolo verso il Padre. Di più l'amore del Padre verso il Figliuolo è più lungo, & habituato; percioche'l Padre dal nascimento del Figliuolo prende ad amarlo; ma il Figliuolo non prima comincia ad amar il Padre, c'habbia giudicio; cosa, che non gli viene se non con lunghezza di tempo. E quindi si è ageuole da comprendere, perch' i Figliuoli sono più amati dalle Madri, che da i Padri; poiche le trè sudette ragioni sono di molto maggior forza in esse, che ne i Padri non si trouano; percioche sono più certe, che i Figliuoli sono d'esse, hauendoli partoriti; & essendo per conseguente più propriamente loro, perc'hanno riceuuto l'essere nel

ventre d'esse, & hanno cominciato ad amarli inanzi, che li producessero, e mentre li portauano: e così conchioderemo, ch' i Padri amano i Figliuoli, come proprie parti, e come se stessi; e perciò con maggior' amore; che non sono essi amati da i Figliuoli. E massime poiche i Padri sono conseruati per li Figliuoli molto più nella memoria de gli huomini, è perpetuati nella spetie humana, che i Figliuoli per li Padri; onde essendo per natura maggiormente amate le cause, che ci conseruano, e più lungamente di quelle, che nol fanno, i Figliuoli sono anco più da i Padri amati, che per contrario. Ma da questo nostro discorso nasce cagione di dubbio non picciolo; percioche se'l maggior amore deue cagionare maggior Amicitia, come par ragioneuole; essendo frà il Padre, e'l Figliuolo maggior amore, che frà tutti gli altri, poiche'l Figliuolo è parte del Padre, e sono l'istessa cosa insieme, frà essi ancora sarà maggiore, e più perfetta Amicitia: da che parrà falso quello, che da noi fù detto, che la vera Amicitia stia in egualità Aritmetica, e non Geometrica, essendo l'Amicitia del Padre (come s'è veduto) in supereccellenza. Che se per non cadere in cotale inconueniente, diremo, che l'amor maggiore non produce maggiore, e più perfetta Amicitia; sarà non meno sconueneuole di quello, che sarebbe il negare; che dal maggior fuoco non nascesse maggior caldezza. La onde si potrebbe dire forse, che come dal maggiore, e più intenso fuoco nasce la fiamma, che non è semplicemente fuoco, mà eccesso di fuoco, così dal maggiore amore, ch'è quello del Padre verso il Figliuolo, e del Figliuolo verso il Padre, nasce operatione più eccellente dell'Amicitia, ch'è la Pietà paterna e filiale, eccessi d'amore, e d'Amicitia, dette non semplicemẽte Amicitie, ma Amicitie paterne, e filiali, cose, che non hanno luogo in tutte l'altre Amicitie di supereccellenza. Segue poi all'Amicitia del Padre, e del Figliuolo quella de i Fratelli. L'amore di costoro viene, perche hauendo la stessa relatione, e congiuntione nel loro principio, ch'è il Padre, sono anco vna stessa cosa insieme. Onde volgarmente si dice, che sono l'istesso sangue, e della stessa radice. E come i riui, che nascono da vn medesimo fiume, e i rami prodotti da vna radice sono detti dello stesso arbore, e fiume; così vengono chiamati in rispetto al Padre dello stesso sangue, e della medesima radice. Nè altra differenza è da i riui del fiume, e da i rami delle radici à i Fratelli col Padre, se non, che gli vni sono disgiunti, e gli altri congiunti col principio della loro generatione; e da cotal principio viene l'amor de' Fratelli. E massime potendo molte volte accadere, ch'essendo generati con l'istesse dispositioni d'humori, habbiano anche le medesime inclinationi à volere, & à disuolere le stesse cose. Accresce ancora l'Amicitia loro, che per la maggior parte sono della stessa età, & alleuati insieme; Conciosiache gli eguali si compiacciano di viuere con gli eguali, e dalla medesima conuersatione nasca la conformità de' costumi, e l'Amicitia; è quindi l'Amicitia de' Fratelli è simile à quella de' cõpagni. Gli altri Parenti poi sono più, e manco Amici, quanto più, e manco sono vicini à congiungersi in quel primo principio del Padre, da cui come da radice nascono i rami, e l'amor di tutto il parentado. E l'Amicitia del Figliuolo col Padre, come quella, che tengono gli huomini con Dio (se però possiamo propriamente dirlo) è riuolta ad oggetto d'eccessiua bontà, & eccellenza; percioche'l Padre è cagione di beneficij grandissimi al Figliuolo, simili à quelli, ch'à gli huomini deriuano da Dio, dandogli l'essere, l'educationi, e la disciplina, come s'è già detto; onde auuenga che'l Figliuolo non ami il Padre, quanto dal Padre è amato, tuttauia è obligato smisuratamente al Padre. E l'Amicitia del Figliuolo col Padre contiene molto maggior piacere, & vtile, che non fà quella delle persone straniere. Percioch' i beneficij prodotti da essa sono sopra tutti vtilissimi; e communicando eglino, insieme tutte le cose, è ancora Amicitia giocondissima; e facendolo col modo ragioneuole, è honestissima. E la medesima vtilità, e diletto, che veggiamo frà i compagni, appare nell'Amicitia de' Fratelli, e molto più frà coloro, che sono Virtuosi, e simili, & hanno hauuto la stessa educatione, e disciplina. E l'Amicitia de' Fratelli è tanto maggior di quella de' cõpagni, quanto che à gli altri rispetti, che può hauer communi con essa, s'aggiunge la cagione naturale della conformità del

sangue, che d'ordinario è propria de' Fratelli, e'l viuere di continuo insieme. Da che nasce vna saldissima approuatione de' costumi, e della beneuolenza reciproca frà loro. L'Amicitia poi del Marito con la Moglie piglia il nascimento suo dalla Natura, & è naturale. Percioche l'esser coniugale, & atto a congiungersi per generar Figliuoli è più naturale dall'huomo, che non è l'esser Ciuile, la qual cosa è riputata essergli naturalissima. E che sia più naturale dell'huomo l'esser coniugale dell'esser Ciuile, si conosce; perch'essendo più necessario ad esso la Famiglia, che non è la Città; gli sono per conseguente più necessarij, e proprij gli appetiti di far la Famiglia, che quelli di far la Città; e perciò gli è anco più naturale l'esser coniugale, e'l desiderare di generar Figliuoli, che non, è l'esser Ciuile. S'aggiunge, che l'appetito del generare, che consiste nell'esser coniugale è commune à tutti gli Animali; onde conuien' all'huomo in quanto animale; e l'esser Ciuile gli conuiene in quanto ragioneuole. Per la qual cosa l'appetito prima prodotto dalla Natura, potendosi dire più naturale dell'altro, che nasce dopo, segue, che l'esser coniugale, e l'appetito della generatione sia più naturale in noi dell'esser Ciuile. E benche l'huomo per lo commune appetito di tutti gli animali di generare i Figliuoli per conseruare la sua spetie sia coniugale; nondimeno essendo egli ragioneuole, e douendosi indirizzare al gouerno della Casa, & alla fine alla vita Ciuile, non si ferma nella sola generatione, nè à ciò solamente desidera la compagnia della Femina, come fanno gli altri animali, mà per potere col mezo d'essa habitare, e viuere più agiato, & ordinato ne gli vffici della Casa, compartendoli conforme alla conditione d'amendue. E di quì si può cauare, in che guisa la cōpagnia della Città sia sopra l'altre prima per natura nella maniera, che viene affermato nella Politica, e insieme come l'Amicitia, e la compagnia famigliare, e della Moglie sia più naturale della Ciuile. Percioche mirando la somma perfettione dell'huomo, alla quale è principalmente riuolta la Natura, la compagnia Ciuile è prima di tutte. Ma considerando poi l'huomo nel caminare à cotal perfettione, e i gradi prima da lui conosciuti, e per mezo de' quali deue primieramente passare, l'Amicitia coniugale, e famigliare è prima della Ciuile. Dalla communicanza poi di tutte le cose frà il Marito, e la Moglie, nasce la reciproca vtilità, e piacere, il quale può venir' accompagnato anco da honestà, mentre amendue sono virtuosi, & il loro legame sono i Figliuoli, come ben commune, che da essi è stato prima desiderato, e à beneficio di cui riuolgono tutte le loro fatiche. E perche doue non è bene cōmune, quiui non è saldo legame, quindi frà Marito, e Moglie, che non habbiano Figliuoli communi, si vede di rado grande amore; e al tempo de' Gentili era frà essi per così fatta cagione facile il diuortio. E conciosiache tutte l'Amicitie si conseruino poi col dare l'vno all'altro quello, che conuiene, e ciò non possa succedere, se non col mezo della Giustitia; si fà parimente chiaro, che l'Amicitia è congiunta sempre con la Giustitia.

Se l'Amicitia nasce dall'honesto, ò dalla necessità. Cap. XXXIV.

HOra se bene habbiamo veduto, che l'Amicitia è di maniere diuerse, e habbiamo discorso delle perfette, e dell'imperfette, e della corruttione, e conseruatione loro; e quindi si potrebbe conoscere, s'ella nasce da bisogno, come pare sia stimato da Platone, ouero dalla Natura nella maniera, che da Cicerone vien detto. Nondimeno acciòche la cosa più chiara si manifesti, verremo à più particolare consideratione. Le ragioni, per le quali Cicerone si sforza di chiarire, che l'Amicitia non habbia nascimento dal bisogno, sono in sostanza queste. L'Amicitia hà il nascimento dall'amore, ch'è per natura in noi, onde siamo per Natura, e non per bisogno Amici; e se per bisogno si diuenisse Amico, sarémo sempre Amici di coloro: che ci apportassero vtile: mà prouiamo spesso il contrario; percioche molte volte da persone si cauano beneficij, che non s'amano. E che l'Amicitia sia naturale in noi, lo manifestano insin le bestie, scoprendosi marauiglioso amore in esse

verso

verso i loro Figliuoli. E che sia anco più naturale in noi, che in qual'altro si voglia anima-
le, è Facile da comprendere. Posciache non solo amiamo i proprij Figliuoli; ma gli altri
huomini ancora valorosi di natura, e di costumi simili à noi. E in maniera ci è naturale l'a-
more verso i Virtuosi; ch'amiamo anco i Nemici, quando si trouano di bontà adornati;
come i Romani fecero Pirro. Aggiungo se l'Amicitia nascesse da bisogno, sarebbono mas-
simamente atti all'Amicitia coloro, che si sentissero di manco valore de gli altri; la qual
cosa è in contrario; percioche quando la persona più poderosa si sente, e meno di cosa al-
cuna bisognosa, è tanto più disposta all'Amicitia. Con ragioni dunque così fatte Cicero-
ne cerca di prouare, che l'Amicitia viene da Natura, e non da bisogno. Ma contra di lui
pare, che sia il parere di Platone, volendo, che l'Amicitia nasca dal bisogno; e la ragione
è; Perche venendo dall'amore, e questo essendo appetito di bellezza, presuppone di ne-
cessità, che l'huomo ne sia priuo; perche se l'hauesse, non la desiderebbe; onde segue, che
secondo esso l'Amicitia sia prodotta dal bisogno; anzi pare, che lo stesso Cicerone, contra-
dicendo à se medesimo; dica parimente nel primo de gli vfficij, che l'Amicitia viene dal
bisogno, scriuendo; Ch'à tutti gli animali è dato dalla Natura inclinatione per difendere
se stessi, e per ischifare le cose dannose, e cercare quelle, che sono necessarie al viuere, co-
me i paschi, le cauerne, & altre cose simili. E soggiunge, ch'in tutti gli animali è commune
l'appetito di generare, & hauer cura delle cose generate. E'l medesimo dice in sostanza
nel luogo allegato di sopra dell'Amicitia. Per la qual cosa nascendo cotale appetito, ch'
altro non è, ch'amore, nell'huomo di procacciare gli alimenti à se, & à Figliuoli; viene
per conseguente da mancamẽto di cose vtili, e insieme l'Amicitia, ch'è primieramente da
esso prodotta, si stabilisce sopra l'vtile. Mà per conoscer ciò più chiaramente, douremo
mettendoci inanzi i discorsi passati, cauare il vero da i loro principij. Dicemmo dunque,
che trè sorti d'Amicitie si ritrouano corrispondenti à i trè oggetti amabili, per li quali c'in-
duciamo ad amar altrui; l'honesto, il giocondo, e l'vtile. A cotali oggetti, & all'Amicitie
da loro dipendenti l'huomo sotto retta Ragione considerato, più presto, e più tardi s'in-
camina, conforme alla dispositione, e all'ordine, che dalla Natura gli vien mostrato; per-
ch'essendo egli per natura sociabile, e di tal sorte, che senza la cõpagnia non può à i pro-
pri bisogni prouedere; & essendo i primi bisogni, che si presentano, de gli alimenti appe-
tito commune à tutti gli animali; di qui la prima Amicitia, à che l'huomo dal nascimento
suo s'indirizza, & è prima da lui conosciuta, nasce dal bisogno delle cose vtili. E perche
la compagnia ci è naturalissima, è perciò diletteuolissima tanto, che benche la persona fos-
se per se stessa basteuole à viuere, tuttauia si compiacerebbe d'essa, e la vorrebbe; succe-
de, che per necessità, e per diletto insieme l'Amicitia si ricerca. E massimamente per-
che'l diletto accompagnando le naturali, e proprie operationi, alla prima Amicitia nata
dall'vtilità, e dalla necessità della propria conseruatione, e della spetie possiamo dire, che
sia conseguente la dilettevole. Posciach'all'operationi del nutrirsi, e congiungersi sia per
natura conseguente sempre il proprio piacere. E finalmente perche l'huomo non è
semplicemente animal sociabile, mà Ciuile, e brama la più perfetta compagnia, à che nel-
la Ciuiltà possa condursi; appetisce l'Amicitia honesta, fine in così fatto soggetto princi-
palissimo della Natura humana, e come più de gli altri eccellentissimo, così vltimo, à cui
ella debba peruenire. La onde potremo ragioneuolmente conchiudere, che l'Amicitia
vtile dal mancamento prodotta, e la dilettevole siano prima conosciute dall'huomo, in
quanto animale semplicemente sociabile, e l'honesta poi in quãto huomo ragioneuole, e
Ciuile sia da esso desiderata. E così delle sudette Amicitie è stato da Aristotile discorso;
e chiaro, che propria del Felice, e del Virtuoso è l'honesta; e l'altre le sono conseguenti.
Talche si fà chiaro, che l'Amicitia non è, come pare, ch'altri vogliano intendere, da sola
necessità, e mancamento, nè dal solo honesto prodotta in maniera, che siano come contra-
dittorij contra distinti; mà di tutte trè le raccontate sorti vnite la spetie humana è capace,
& in essa si trouano. Et auuenga ch'Aristotile dica l'Amicitia esser necessaria ad ogni sorte

di persone, di qui tuttauia non conchiude, che l'honesta nasca da mancamento; mà mostra, ch'è con virtù, ò non può essere senza Virtù; e come ripiena di beneficenza sia dipendente dal Felice. E venendo per l'vltimo a M. Tullio, diciamo, ch'egli non contradice punto à Platone, posto che questi stimasse, che l'Amicitia venisse da mancamento; percioche quando da Cicerone fù detto, e particolarmente nel libro dell'Amicitia, ch'ella non nasce da mancamento, mà da Natura, intese della perfetta, à cui primieramente la Natura humana è riuolta. A se stesso poi non contradice; perche considerando l'huomo, come semplice animal sociabile bisognoso per la conseruatione sua de gli alimenti, e ch'è in potenza Ciuile, e non è della perfetta compagnia ancora capace, disse, che l'Amicitia dal mancamento, e dall'vtile deriuaua. E quanto à Platone, ancora ch'egli dica nel Liside, ch' essendo il buono per se stesso sufficiente, non hà bisogno di cosa alcuna, e per conseguente non desidera nulla, e chi non desidera, non ama, e chi non ama, non è Amico; e di più nel Conuito, che l'amor è cagionato da Poro, e da Penia da copia, e da inopia; tuttauia non segue, ch'egli fondi l'Amicitia sopra il bisogno, nè che'l ritrouarsi con vn cõtrario alla natural nostra dispositione, con pouertà, bruttezza, ò debolezza produca l'Amicitia co' ricchi, belli, e gagliardi, nella guisa, che dal secco l'humido, dal freddo il caldo, e'l dolce dall'amaro è desiderato, nè come ciascuna cosa si nudrisce del suo contrario; e com'egli non conchiude, che l'Amicitia sia prodotta da cõtrarietà; così non dice anco, che la simiglianza secondo il detto d'Hesiodo cagioni odio; dicendo egli, che'l Vasaio al Vasaio, e'l Fabro, al Fabro odio porta. Mà distingue Platone il soggetto, nel quale si può stimare, che cada amore in buono, in catiuo, e in quello, che non è buono, nè catiuo. Per la qual cosa il catiuo come tale non può amar' il buono, nè anco il catiuo può amar' il catiuo; perch' essendo amendue ingiusti, non comportano egualità frà loro, nè per conseguente Amicitia. Il catiuo similmente non può amare il buono; poiche di questa sorte si conchiuderebbe, che l'odio si trouasse con l'Amicitia, e che l'inimico amasse l'Amico; mà la qualità catiua porge solamente occasione à quello, che per se non è buono, nè catiuo, di desiderare di spogliarsi di quello, che gl'impedisce la sua natural perfettione, con vestirsi del contrario, da qui la riceue, nella maniera, che la Materia appetisce di liberarsi della Priuatione, e vestirsi della Forma; non perche la Priuatione sia cagione, che la Materia desideri la Forma, poiche seguirebbe, ch'vn contrario desiderasse la distruttione di se stesso; mà la Priuatione è solamente occasione dell'appetito della Materia, percioche se questa non fosse priuata della Forma, non la desidererebbe, non si desiderando quello, che si possiede. Nella stessa guisa dunque Platone intende, che'l bisogno è occasione dell'Amicitia, mà che la principal cagione d'essa sia il natural appetito, che ciascuno tiene delle cose, ch' alla perfettione sua sono gioueuoli. E perche'l simile, e'l perfetto è della stessa natura, e conforme all'altro simile; di qui nasce vnione di compiacenza, chiamata Gaudio; e questa è propria de i buoni; poiche i catiui hauendo l'Anima da sozze passioni agitata, e diuisa, e mancando perciò d'vnione in se medesimi, sono inhabili molto più ad hauerla con altri; nè propriamẽte si possono dir simili ad alcuno; se non vogliamo chiamare la battaglia de gli smoderati affetti, da che ciascun di loro è trauagliato, simiglianza, ch'è vn'esser simile in dissimiglianza, & vnito nella disunione. Si può dunque affermare, ch'opinione di Platone sia, che l'Amicitia vniuersalmente nasca da appetito di natural perfettione, e particolarmente che l'honesta da conformità d'Animi virtuosi proceda; e che quelle del piacere, e dell'vtile per accidente da contrarietà deriuino. E Platone non afferma assolutamente, che l'Amicitia venga da mancamento, mà da abbondanza, e da mancamento. E se vogliamo dire, che l'Amicitia honesta per esser cagionata dall'appetito del Virtuoso, e del Felice, che volendo viuere perfettamente, la desidera, e vuole, per dar compimento all'aggregato di tutti i beni, che concorrono nella Felicità; così fatto mancamento (se pur' è mancamento) non verrà da inopia, mà da Virtuosa dispositione, che l'huomo tiene di benificare, e di participare gli altri dell'abbondanza de' proprij beni, e di soccorrere

alla loro inopia. E cotale Amicitia sarà (come da Marsilio Ficino viene scritto) riposta in Gaudio, e non in desiderio. Da quello, che s'è discorso, si potrebbe per auuentura conchiudere, che l'Amicitia honesta nasce da simiglianza di Virtù, che tiene l'vno Amico con l'altro, e l'vtile, e la dilettevole, ch'in egualità non consistono, siano da contrarietà prodotte, poiche'l pouero, e'l deforme desiderano le ricchezze, e le bellezze contrarie allo stato loro. Nondimeno ciò non è d'affermare, percioche'l pouero desidera le ricchezze, non come contrarie, mà come conuenienti, e giouevoli al suo stato, e come mediocrità, e perfettione sua, e'l medesimo auuiene di coloro, che desiderano la bellezza, come si caua da Aristotile nel cap. 8. dell'ottauo dell'Ethica. La onde è da stimare, che tutte l'Amicitie nascono per se da simiglianza, e da conuenienza, e non da contrarietà, che tengono gli Amici trà loro.

Dell'Amicitia ordinaria. Cap. XXXV.

MA perche la cognitione di ciascuna Facoltà è indirizzata al giouamento humano, e perciò intorno alla chiarezza, & acquisto di quelle conuiene massimamente trauagliare, che più giouevoli sono; hauendo noi veduto, che la nostra vita senza l'Amicitia malageuolmente si può mantenere, e che l'Amicitia perfetta contenendo in se i più eccellenti beni, de quali siamo capaci, com'è faticosa da esser ottenuta, così è basteuole à recarci grandissima parte di Felicità, & à farci viuere con somma contentezza; sarà conueneuole al nostro proponimento considerare, poiche non possiamo conseguire, se non di rado, Amicitia perfetta, come ne sia concesso con minor imperfettione godere dell'Amicitia ordinaria, che tutto di prouiamo. Et auuenga che da i discorsi fatti ciò si potesse raccogliere, nondimeno, perche nel discorso delle cose agibili, quanto si peruiene à maggior cognitione del particolare, tanto più s'auuicina al proprio fine; verremo più particolarmente à ragionarne, e massime non vedendo, per quanto è venuto à nostra cognitione, ch'alcuno l'habbia fatto. Vero è, che Cicerone proponendosi di trattare dell'Amicitia, e non dell'esquisita da' Filosofi considerata, potrebbe far credere, ch'egli di ciò à bastanza hauesse parlato. Tuttauia dicendo egli, che l'Amicitia richiede la Virtù, e molto più ad essa, che à i mancamenti de gli Amici ordinarij riguardando, più s'accosta alle ragioni vniuersali de i Filosofi, da i quali si professione d'allontanarsi, che in particolare scopra le proprietà, ò i difetti dell'Amicitia ordinaria, & i segni, quali facciano le genti d'essa incapaci, è quali nò, e di questi quali frà alcuni siano comporteuoli, & ammettano l'esser Amici, e quali frà alcuni altri facciano il contrario. E certo è cosa di non picciola ammiratione, e degna d'esser inuestigata, onde nasca, ch'essendo la Virtù alla Virtù amica, e perciò il buono al buono, & all'incontro il Vitio essendo non solo contrario alla Virtù, mà insieme al Vitio, e però il maluagio al maluagio, veggiamo frà molti huomini ordinarij, ne' quali sono maggiori somiglianze di costumi buoni, che contrarietà di catiui, spesso non si trouar Amicitia, mà esserui odio grandissimo, come frà Platone, e Senofonte, e frà Temistocle, & Aristide; e frà altri, ne' quali appaiono più difetti, che Virtù essere per cagione de' Vitij stretta Amicitia, talche gli vni spendono souente per gli altri ogni lor potere, e la stessa vita, come in Catilina, e ne' seguaci suoi, e in altri simiglianti è successo, e tutto di succede. E di più i medesimi Vitij, come d'Intemperanza, d'Ambitione, & altri cotali hora producono frà alcuni Amicitia, hora frà alcuni altri Nemicitia. E i difetti contrarij sono hora cagione d'vnirne, & hora di tenerne lontani, posciache i Superbi non sogliono comportare superbi, nè meno co' modesti possono adattarsi, con tutto ciò Achille superbo, & arrogante, e Patroclo modesto, e piaceuole furono Amici; e Gabria, & Ificrate l'vno de quali era lento, e tardo, e l'altro diligente, e sollecito, furono similmente Amici, com'anco Diomede, e Stenelo, benche questi mansueto, e quello fosse vendicatiuo. Nascendo dunque così fatte dubitationi nell'Amicitia ordinaria, e douendo, (s'io non erro,) appor-

ne di coloro, ch'intorno ad essi operano; e potendo cotali Amici con maggior, e minor bontà trouarsi disposti, e faticar loro d'intorno; perche quelle Amicitie sono migliori, che di maggior bontà partecipano; conuerrà, che l'oggetto amabile, sopra il qual doura essere stabilita l'Amicitia, ò sia l'vtile, ò il dilettevole, ò l'vno, e l'altro, venga accompagnato da dispositione, & da qualità dell'Amico, ch'intorno ad esso ritenga maggior parte di bontà, che di malicia. Poiche à qualità più catiua, che buona, appoggiandolo, e sopra di essa fondando l'Amicitia, ella per simigliare la conditione dell'Amicitie de' maluagi, per poco tempo si conseruerebbe. Di più è necessario, che dispositione così fatta sia nell'Amico per habito, e non per affetto; percioche molti, per conseguire piacere, ò vtile, soppr mendo per alcun tempo i proprij costumi, producono verso noi attioni bellissime, e d'Amico, e intorno à quei soggetti massimamente, che ci sono aggradeuoli; nondimeno ottenuto il desiderato fine, tralasciano immantinente con cotali attioni l'Amicitia. Onde è da considerare, se le qualità catiue essendo dal presente appetito, ò necessità soppresse, sono per risorgere con atti contrarij à quelle, ch'amabili si mostrano, e renderle poi odiose, e nemiche. E per habito hora non intendo quello di Virtù perfetta; percioche ne' soggetti ordinarij, de quali trattiamo, ella (come s'è detto) non si ritroua. Ma habito intendo di bontà ordinaria, per cui l'huomo è auezzo ad operar più bene, che male in vn genere di cose. E di questa sorte Cesare clemente, Alessandro liberale, Aristide Giusto, & altri in altri soggetti buoni, e Virtuosi furono stimati. Oltra di ciò essendo la qualità dell'Amico buona per habito intorno all'oggetto amabile, come dir nelle cose vtili, solendo vsar' atti più liberali, che non liberali, e nelle dilettevoli piaceuoli più, che spiaceuoli, è da vedere, s'in noi sia ragioneuole il pensiero di participarne; poiche mentre l'Amicitia di persona ricca, e potente, e insieme liberale fosse da noi desiderata per ottener Ricchezze, ouero Honore, che ci fosse sproportionato; l'appetito nostro, come disdiceuole, non potendo hauer luogo appresso di essa, n'impedirebbe l'Amicitia. E quando il desiderio fosse poi ragioneuole; sarebbe mestiere, ch'egli di più si mostrasse possibile; conciosiache, mancando del fine, sarebbe vana con esso l'Amicitia. E perche non si può conseguire da alcuno cosa (benche ragioneuole) che sia in poter suo, e che da buona dispositione sia anco accompagnata, come Ricchezze dal ricco liberale, mentre l'habbia ad altro oggetto destinato buono, ò catiuo che sia; sarà da vedere, se l'amabile, che si troua nell'Amico, accompagnato dalla debita dispositione, e ch'è in esso per habito, & à noi è ragioneuole desiderarla, possa da lui esserci communicata; talche per lodeuole cagione non l'habbia ad altri già obligata; e gli sia tolto per giusto impedimento il farne à noi parte, ouero per biasimeuole appetito non gli sia concesso di farlo. Giusto impedimento fu quello dell'Ariosto nelle Satire scritto di quel Signore, ch'intento per gratitudine à rimunerare, chi in istato priuato l'auea seruito prima; gli toglieua commodità d'vsar verso lui alcuna Beneficenza. E biasimeuole rispetto è quello, di che nell'Eunuco Parmenone si rammarica di Taide Meretrice, che dall'innamorato Fedria cauasse quello, che tra esso, e gli altri suoi famigliari doueua esser compartito. E come poteua facilmente succedere à coloro ancora, che l'Amicitia di Marc'Antonio desiderauano, per ottener da esso grandezza, & honore, mentr'essendo in preda dell'amore di Cleopatra, à dispositione di lei tutte le cose dispensaua. La onde quando sia agevole poi participare del bene da noi desiderato dall'Amico; perche dal buon'vso di quello l'Amicitia si conserua, e dall'abuso si corrompe, douremo, essaminando noi stessi, riguardare, à che fine saremo per valercene; conciosiache partendoci dall'honesto, porgeremo giusta cagione all'Amico di negarcelo, e di romperc l'Amicitia. E posto finalmente, che l'intentione nostra sia ragioneuole, con l'altre conditioni, che dette habbiamo; perche l'Amico, per esser imperfetto, può nell'oggetto, ch'in esso è amabile, à noi ritrouarsi ben disposto, e buono di quella bontà però ordinaria, di che parliamo, & in altre parti in contrario; s'inuestigherà s'altre qualità nello stesso soggetto risiedano, gli atti delle quali per natura loro alla bontà d'esso, ouero alla dispositio-

ne no-

ne nostra si scorgano nemici, e basteuoli à rendercelo molto più odioso, e da fuggire, che d'abbracciarlo, e farcelo Amico. Percioche alle volte auuiene, ch'alcuno è benefico, & insieme così stranamente ambitioso, e cupido di magnificarsi, che tutto il beneficio, con insopportabile insolenza rinfacciandolo all'Amico, & à tutti predicandolo, conuerte la gratia in affronto, & ingiuria grandissima contraria alla beneficenza. E per così fatta cagione il Rè de' Traci Rimetalce (come da Plutarco ne i Motti è raccontato) si rese odioso ad Augusto, posciache ad ogni hora con folle ambitione si vantaua d'hauergli fatto il gran segnalato beneficio, abbandonando M. Antonio per lui. E souente accade ancora, che l'Amico da noi disegnato, essendo da alcuna cieca passione oppresso, tira tutti gli Amici suoi nel medesimo senso con ruina loro, come Catilina, Silla, Mario, e Cesare i proprij seguaci. Et alle volte succede, ch'alcuno ci sia amabile per l'Affabilità sua, nondimeno compiacendosi di motteggiar'il compagno, e non essendo noi in ciò auezzi, & aborrendolo, non siamo per comportarlo, auuenga che non sia mancamento di sua natura insopportabile, nè cõtrario all'Affabilità, che ricerchiamo in esso. E in somma perche l'Amicitia vien generata dalla simiglianza, e dalla diuersità corrotta, e simili, e contrarij possiamo essere per tutte le qualità delle cose; di che siamo capaci, de' beni dell'animo del corpo, e de gli esterni; si mirerà qualunque simiglianza, e differenza è frà noi, e gli Amici non solo secondo la natura delle cose, mà secondo il nostro particolar costume. Poiche se bene i beni dell'animo à tutti gli altri per propria natura sono anteposti, e l'vn Amico in essi ritiene molta simiglianza con l'altro; tuttauia può accadere, ch'alcun bene esterno sia da esso, ouer da noi posseduto come parente ò Amico, e sia tal dissimiglianza, e contrarietà frà lui, e noi; che per esso qualunque altra simiglianza ne' beni dell'animo, e l'vso d'essi venga interrotto, e non componiamo frà noi Amicitia, ò volendola, non sia per durare. E cotal rispetto faceua ragioneuolmente temere Attico della dispositione di M. Antonio verso di se, dubitando, che M. Antonio si riputasse molto più offeso dell'Amicitia, ch'egli haueua tenuto con Cicerone suo capital nemico, che obligato à i molti beneficij, c'hauea riceuuti da lui. Laonde ritrouando oggetti simiglianti, e molto più potenti nell'Amico per fare, e conseruar con esso l'Amicitia, che i differenti, e contrarij per corromperla; haueranno dispositioni all'ordinaria Amicitia. E perche l'Amicitia non consiste nel solo Amico, mà in amendue gli Amici, che siano scambieuolmente amabili; hauendo noi considerato le conditioni, che si ricercano nella persona, che vogliamo eleggere per Amico, sì che possa esserci amabile, e fermar con lui salda Amicitia; consideremo hora quelle, che si richieggono in noi, per essere amabili ad esso, & essergli Amici. E conciosiache la bontà scambieuole dall'vna, e dall'altra parte stabilisca l'Amicitia, e la maluagità la disfaccia; le conditioni, che per cotal'effetto da noi vengono desiderate nell'Amico, le medesime saranno da esso in noi ricercate, e rifiutate le contrarie. Sarà dunque da riguardare per la parte dell'Amico, se l'oggetto, per cui egli ci giudica amabili, & è desideroso della nostra Amicitia, è veramente amabile, sì che la bontà, e la dispositione nostra intorno ad esso sia molto maggiore d'alcuna sorte di nostro mancamento. Percioche quando sopra imperfettioni nostre disegnasse l'Amicitia, non sarebbe nè buona, nè durabile per le cagioni già dette, parlando dell'oggetto da noi considerato nell'Amico. E dourà insieme la medesima dispositione ritrouarsi in noi per habito, e di maniera, che possiamo per essa communicare della nostra bontà ragioneuolmente all'Amico, e non siamo altroue diuertiti; e ch'egli non habbia da essercitarla in vso catiuo. E di più, che non si ritrouano in noi altre conditioni di natura loro contrarie al bene in noi ricercato dall'Amico, e contrario alla dispositione sua, & al viuer con esso, talche possiamo anzi odiosi, che amabili, diuenirgli. Perche dunque l'Amicitia ordinaria sia buona, e durabile, deuono da amendue le parti de gli Amici esser oggetti egualmente amabili, & accompagnati da dispositione eguale intorno ad essi, per communicarsi scambieuolmente della bontà loro. Gli oggetti dico, sopra de' quali vien fondata l'Amicitia, ò siano della stessa spetie, come d'egual diletto, e della medesima

ſpetie di diletto, ò ſian'vtili, ò della ſteſſa ſpetie d'vtile, poiche'l diletto, e l'vtile è di ſorti diuerſe; ouero ſiano di ſpetie diuerſe, mà che ritengano egual vigore; debbono eſſer di tal modo amabili all'vno, & all'altro Amico, che non eſſendo diſtruttiui dell'amabilità ſcambieuole de gli Amici, ſiano inſieme cagione, che le imperfettioni, e i difetti, i quali nell'vna, e nell'altra parte ſi ritrouano, ſiano ſcambieuolmente in eſſe comporteuoli. Se tale dunque per eſſer buona, e perciò durabile, conuien, che ſia l'Amicitia ordinaria; ſi manifeſta, che quella non ſarà buona, nè potrà durare, che s'appoggiarà ſopra coſa di ſua natura non amabile, nè buona, ò ch'eſſendo buona, verrà abuſata. L'Amicitia di Pompeo, e di Ceſare eſſendo ſtata indirizzata all'oppreſſione de gl'inimici, & emuli communi, & à ſopraſtar'ad eſſi, toſto, c'hebbero ottenuto il fine loro, ſi riuolſe in Inimicitia. E'l medeſimo per le medeſime cagioni in Auguſto, M. Antionio, e Lepido succeſſe; onde leghe più toſto, che Amicitie, ſi poterono chiamare. Catone poi ricercato da Pompeo di parentado, non volle acconſentirui, comprendendo, che Pompeo era per riuolgere cotal congiuntione in danno della Republica. Appare ancora per eſſer l'Amicitia riposta in ſimiglianza, e non in contrarietà, che frà coloro, ne' quali ſono coſtumi più differenti, che ſimili, e maſſime nelle coſe principali della vita loro, non può eſſer buona, nè lunga Amicitia. Laonde s'à i Principi grandi foſſe conceſſo viuere, e conuerſar'inſieme; non ſarebbe tuttauia facile eſſer'Amici; perche tenendo gli ſteſſi penſieri di gloria, e di ſopraſtar l'vno all'altro, e diſcordando nel fine, ſarebbono anco contrarij in tutti gli atti della vita loro, ch'ad eſſo foſſero incaminati. E perciò è anco ſtato auuertito (come dall'Argentone viene ſcritto) che da gli abboccamenti de i Principi naſcono ſemi di maggior'odio, che d'Amicitia. Là qual coſa per auuentura naſce, perche preſentandoſi loro occaſione di veder d'appreſſo le perfettioni, e i difetti l'vno dell'altro, viene maggiormente fomentata l'emulatione, e'l diſpregio. E conciosſiache l'Amicitia ordinaria conſiſta nella ſcambieuole ritributione di quei beni, ſopra de' quali gli Amici l'hanno fondata, talche l'vno nedia all'altro, quanto conuiene, e non voglia più di quello, che conuiene; però qual'hora l'vno non vorrà dare all'altro la debita parte, o vorrà da lui più del conueneuole; l'Amicitia rimarrà eſtinta. E perche ciò può ſuccedere, ò per ſe, ò per accidente, conſidereremo, come nell'vno, e nell'altro modo ſi faccia, e come ſi poſſa loro porgere rimedio.

Come ſi corrompa l'ordinaria Amicitia. Cap. XXXVI.

COlui dunque, c'hà fermata l'Amicitia ſopra la ſcambieuole Beneficenza, e Liberalità con l'Amico, mentre venga biſogno al medeſimo Amico, e non voglia ſouuenirlo, opera contrario all'Amicitia. Similmente opera per ſe contra l'Amicitia, quando vuole dall'altro Amico in ogni ſorte di Beneficēza aiuto, e non s'appaga d'eſser fauorito con gli atti liberali; come da principio dell'Amicitia ſi propoſe ſolamente di fare. Le cagioni per accidente poi ſi deuono ſtimar quelle, che fuori dell'intentione dell'Amico, ò non principalmente impediſcono gli atti proprij di cotale Amicitia, e producono i contrarij; poſciache gli huomini per accidenti diuerſi poſsono deſiderare vn bene, & hora vn'altro, & hora dello ſteſso bene minore, ò maggior parte; quinci hauendo alcuno riposto l'Amicitia da prima in oggetto buono, qual hora gli ſi porga occaſione d'altro migliore, ò di poter'ottener'altroue quello, che primieramente s'era propoſto con abbondanza maggiore, ò con più ageuolezza, ſeguendo l'vltimo oggetto, laſcia il primiero, e gli atti ad eſſo conſeguenti, e inſieme la vecchia Amicitia. Parimente nell'aſſenza ceſſando gli atti de gli Amici, diremo, ch'eſſa per accidente corromperà l'Amicitia. Oltra di ciò ciaſcuna Amicitia collocandoſi ſopra alcuna bontà, qual'hora l'Amico diuerrà aſſolutamente catiuo, ouer catiuo in tal parte, che manchi della bontà, nella quale è formata l'Amicitia, manchi dico per nuoua malitia, ò per accreſcimento della vecchia, in che non ſia venuto, per contrauenire all'Amicitia, ella verrà per accidente ſpenta. Tante dunque ſaranno

le ca-

le cagioni (vniuersalmente parlando) che potranno corrompere, per sè, e per accidente l'ordinaria Amicitia, e così sono diuerse da quelle, che corrompono la perfetta, com'è differente l'vna dall'altra. Venendo dunque corretta l'Amicitia per se dal lasciar volontariamente l'operationi d'Amico, e dall'esser anco contrario ad esse: e cio (ragioneuolmente parlãdo) potẽdo cagionarsi da disdegno nato nell'Amico per manifesto mãcamẽto dell'altro Amico verso di se, ouero per occulto sospetto fondato nella propria opinione, ò per relatione altrui, che ciò habbia rappresentato; rimedio opportuno sarà il riguardare, se'l mancamento commesso dall'Amico contra di noi è immediatamente contrario a i fondamenti dell'Amicitia, c'habbiamo con lui. Percioche può essere alle volte contra la perfetta Amicitia, e non contra l'imperfetta, ch'egli hà con noi. Conciosiache se l'huomo, col quale sarà stabilita Amicitia sopra la piaceuole conuersatione, ouero sopra gli atti scambieuoli di Liberalità, haurà alcuna volta confidato alcun segreto all'altro non appartinente à cotali soggetti, non continuando poi di farlo, operi bene contra la perfetta Amicitia, nella quale sono communi i pensieri, e le attioni de gli Amici, nondimeno non operi contrario alla sua particolar'Amicitia, non priuando l'Amico della conuersatione, ne della Liberalità sua, sopra di cui hà fondata l'Amicitia; nè per conseguente l'Amico potrà ragioneuolmente dolersi di lui. Mà se'l mancamento manifesto dell'Amico caderà poi ne gli atti proprij della particolar'Amicitia; si potrà considerare, da che nascerà. Percioche mentre non sia succeduto per intentione dell'Amico; non è considerabile offesa, nè comporta querela. Mà quando sia da mala intentione proceduto, sarà mestiere mirar la cagione, dalla quale egli sarà stato mosso; poiche potẽdo procedere (come s'è gia detto) da sinistra opinione, ch'egli da se stesso habbia concetta di noi, ò per suggestione d'altri, che di noi l'habbia impresso male; si dourà cercare, in che venga fondato il sospetto suo. Et essendo nata da noi attione dubbia, che in sentimento sinistro sia stata ragioneuolmente presa dall'Amico, chiarendolo della nostra intentione, si procurerà di sgannarlo; com'anco se la nostra attione sarà stata manifestamente catiua, e che per necessità, ò inauuertenza sia succeduta. Tale sarebbe l'hauer tralasciato di visitar l'Amico, e d'accoglierlo con ogni cortesia corrispondente all'Amicitia, quando egli peregrinando fosse, doue noi ci trouassimo, capitato, per tema di non offendere il Signore del luogo, sotto la cui ombra all'hora hauessimo viuuto, per esser'egli mal sodisfatto dell'Amico, e non potendo sentir bene, anzi douendo recarsi ad ingiuria, che noi l'accarezzassimo. E per inauuertenza poi seguirebbe, se non ci essendo stato noto, come ragioneuolmente haurebbe potuto, vsando diligenza, il suo passaggio, ò alcun suo bisogno, non fosse stato visitato, ne souuenuto da noi. Hauendo dico fatta attione dubbia, ò manifestamente contraria all'Amicitia, douremo dichiarando l'intentione nostra all'Amico, renderlo sodisfatto. E'l medesimo intendo della mala impressione generata in esso per opera altrui, e della Calunnia. E con lo stesso stile, che terremo in giustificarci con l'Amico, e mostrargli il buon animo nostro verso lui, procederemo seco à fine, che possa sgannar noi, e leuarci ogni ombra di mala opinione, c'hauessimo potuto tener d'esso, ò da noi stessi, ò per relatione altrui, scoprendogli tosto il nostro sospetto, e la ragioneuol cagione dell'apparente suo difetto verso di noi. Percioche si come il veleno non vomitato subito penetrando alle parti vitali, ne dà la morte; così la mala impressione dell'Amico ritenuta genera diffidenza, & à poco à poco fomentata da ogni ben picciolo sospetto passa allo Sdegno, e quindi all'Odio; e l'Amicitia non pure rimane estinta, mà si conuerte bene spesso in acerbissima Nemicitia. E perche l'ombre, e i sospetti de i mancamenti dell'vn'Amico verso l'altro possono alle volte esser ragioneuoli, & alle volte nò; e come i ragioneuoli hanno da esser palesati, per leuarli, e confermar l'Amicitie, e gl'irragioneuoli, non essendo degni di consideratione, si deuono diradicare; accioche ritenendosi non infettino, e distruggano l'Amicitia; così è da riguardare auanti, che l'vno Amico manifesti il suo sospetto all'altro, se sia ragioneuole, ò nò. Percioche in quella guisa, che nel dubbio lume della Luna à coloro, che di notte caminano, sembra di

lontano veder larue, ò strane imagini, ch'accostandosi poi loro per traui, alberi, ò altra cosa non ispaenteuole è riconosciuta; così nell'attioni de gli Amici accade, ch'alcune di prima vista hauendo sembiante di contrarie all'Amicitia, offendono, e poi meglio considerate n'assicurano dell'animo dell'Amico, e lo confermano. Per la qual cosa auanti che si venga alla querela, & à scoprir all'Amico il disgusto della sua attione, mirandola più d'appresso, è da considerare la qualità sua da i principij, e dalle circostanze, con le quali è fatta; e quando paia contraria, riguardando, se l'Amico è solito farne contra di noi di simiglianti, e non essendo; fermando il giudicio catiuo contra di lui, con maggior chiarezza s'haurà da cercarne proua. Percioche se l'Amico, per esempio, non haurà voluto compiacerci di cosa, di c'haurà poi gratificato vn'altro, che sarà stato d'inferior grado nell'Amicitia sua di quello, in che noi ci trouaremo con esso; aspettando nuoua isperienza dell'animo suo, potremo, confermandoci nell'opinione sinistra, c'hauremo concetta di lui, ragioneuolmente palesargliela, ouero comprendendo, che per necessità, ò per altro giusto rispetto sia stato costretto à farlo, e non per nostro disprezzo, ouer'ottenendo gratia equiualente, ò dispreggio molto maggiore (come souente accade) rimarremo sgannati. E quando l'Amico poi per irragioneuole alteratione habbia l'animo buono cãgiato in catiuo verso di noi, sarà con ogni honesta maniera da raddolcirlo, e ridurlo alla buona dispositione di prima col mezo delle conueneuoli ammonitioni, delle quali habbiamo gia diuisato. E tanto basti intorno à i rimedij, che per se corrompono l'Amicitia, non volendo dar'all'Amico quello, che conuiene. E venendo à quelli, che si richieggono al voler da lui più del douere, diciamo, che sara da riguardare, che l'Amico amando l'altro per la conuersatione, e da esso essendo per la stessa qualità amato, ò per qual si voglia d'egual valore, non dourà chieder dall'altro quelle cose, di che saprà lui esser priuo, ò sopra delle quali non haurà stabilita l'Amicitia. E doue in vna sorte di beni haurà prouato benefico l'Amico, come dire in riceuere fauore di parole, e calde raccomandationi; non conchiuderà, che l'Amico di danari, e d'ogn'altro bene gli debba esser cortese; auuenga che la persona si sentisse anche disposta à fare le medesime cose verso di lui, che da esso fosse per ricercare. Posciach'essendo l'Amico imperfetto, non hà in se Virtù compita di vera Amicitia, nè dalla sua buona dispositione verso noi in alcuni affari, nè dalla nostra verso lui in alcuni altri si può perciò cauar saggio, nè fermo argomento del buon'animo intieramẽte dell'vno, & dell'altro in ogni cosa. Percioch'essendo amendue imperfette, possiamo in differenti parti esser più, e men buoni in guisa, ch'in cotal'Amicitia, come nelle perfette, non riconoscendo di necessità l'vno gli atti proprii nell'altro non si può anco dal proprio animo far giudicio certo di quello dell'altro. Conciosiache l'imperfettioni humane non siano d'vno stesso tenore, mà alcune più, & alcune meno lontane dalla retta Ragione corrispondenti alle dispositioni naturali, ouero à gli habiti, c'habbiamo acquistati. Però quantunque sia conforme al douere, che l'huomo, il quale è pronto à dare il più, sia maggiormente disposto à dare il manco, e chi hà prestato, e insieme donato mille scudi, debba essere molto più ardente à fauorire l'Amico d'honesta raccomandatione in causa giusta, da che al raccomandante niun danno, anzi gloria, & honore debba succedere; nondimeno cotal giudicio è alle volte fallace. Percioche si trouano persone di tal sorte, ch'amano meglio donar del loro all'Amico, che spender per esso minima parola. E ciò auuiene, perche l'huomo in quanto animale, hauendo con gli altri animali communi molte passioni, come in essi, così in lui con quasi mostruosa merauiglia alle volte s'vniscono diuerse, e contrarie dispositioni naturali: onde come nel Leone generosissimo, e fortissimo sopra tutti veggiamo cadere spauento per la presenza del Gallo animal debolissimo, e molto più per lo suo canto, e la Tigre per le ruote del carro s'impaurisce; così in huomini valorosissimi, che di Nemici armati punto non si scuotono, vediamo souente nascer'horrore dalla vista d'vna Biscia, & in fin d'vn vilissimo Topo. E non pure ne i costumi dalle dispositioni naturali prodotte cotal marauiglia prouiamo; mà in quegli ancora, che dalle proprie attioni deriuano,

per modo ch'alle volte è accaduto, ch'alcuno hauendo beneficato, honorato, & amato per lungo tempo vn'Amico, con farlo d'ogni ſua coſa quaſi padrone, per picciolo moto poi, che nè dishonore, nè danno gli habbia potuto recare, gli ſia fatto Nemico. E ſimilmente auuiene, che l'Amico, il qual con l'altro Amico è ſolito di viuere ad ogn'hora famigliarmente, non ſia ſempre volentieri ammeſſo dall'altro Amico alla ſua conuerſatione; e volendo intrauenirui l'Amico, ne reſti offeſo, e ſdiſdegnato. Così Ennio ſecondo il coſtume ſuo andando per viſitare Scipione Africano minore, di cui era intrinſichiſſimo, non fù per ordine del medeſimo Scipione introdotto, ch'ad altro voleua attẽdere, facendogli riſpondere per vna ſeruente ſua, che non era in caſa. Onde Scipione poi altra volta picchiando alla porta d'Ennio per parlargli, lo ſteſſo Ennio rendendogli il cambio, riſpoſe, che non era parimente in caſa; à cui Scipione, come non ſei in caſa (replicando) ſe mi riſpondi? Ennio ſoggiunge, s'io alla ſeruente tua diedi credenza, perche non puoi tù darla à me? E ciò ſia detto ſolamente à fine di moſtrare, ch'in Amicitie ſtrettiſſime d'huomini ordinarij, ne' quali ſiano molto più ſegnalate anche le Virtù, che i mancamenti per gli ſregolati, e moſtruoſi coſtumi, tanto naturali, come acquiſtati, che cadono molte fiate in eſſi; naſcono effetti contrarij ad ogni retto penſiero. La onde il vedere nell'Amico buona diſpoſitione verſo noi in alcune coſe grandi, non farà credere, che tenga la ſteſsa in tutte le picciole. E per contrario vedendoci negare gratie di poco momento, non è da conchiudere d'eſſer eſcluſo dalle grandi, e che l'Amico hauendo alcun difetto in vn genere di coſe, l'habbia in tutte, nè ch'eſsendo buon'Amico in alcuna ſorte d'vfficij, ſia buono Amico in ciaſcuna. Poſciache tanto ſia errore in così fatte Amicitie argomentare, che l'vno non ſia Amico dell'altro, perche non gli è beneuole in vn genere di coſe, quanto il creder per contrario, che per eſſer beneuolo in vna, ſia beneuolo in tutte. Concioſiache come nelle bellezze, e ne i difetti corporei de gli huomini ordinarij, così nelle Virtù, e ne i mancamenti dell'animo loro accaggia; e come dalla bellezza del corpo, ò dalla deformità ſua non ſegue la bellezza, nè la bruttezza de piedi; nè per contrario così dall'operare d'Amico in alcuni affari importanti non è da conchiudere, che ne i piccioli l'huomo ſia per tenere lo ſteſſo tenore, nè dal faticare per l'Amico, e giouargli in coſe di poco momento ſia parimente per ſeruirlo nelle rileuanti. Dalle coſe dette ſi comprende il fallo di coloro, che trouando l'Amico auaro, e lontano da ſpendere per eſſi, riputandolo aſſolutamente cattiuo Amico, rifiutano l'Amicitia ſua, ò c'hauendolo conoſciuto liberale, ſi danno à credere, ch'in ogni coſa debba eſſer loro benefico. Percioche gli Amici imperfetti hauendo vnite (per dir così) le diſpoſitioni loro, hor di bene, & hor di male, non ritengono in alcun genere (come già dicemmo) virtù compita, nè intiera malatia. In maniera che non ſegue, che l'auaro in ogni atto di Beneficenza ſia cattiuo Amico, nè che 'l liberale ſi troui in tutto buono, e che queſti ſia in ogni coſa amabile, & quegli odioſo. Poiche l'auaro fuori dell'intereſſe del danaro col conſiglio, col fauore, e con la perſona operando, può eſſer gioueuole all'Amico, e 'l liberale fuori del dannaro, ricuſando ogni maneggio, eſſer inutile. Eſercitando dunque verſo l'Amico quegli atti, per cagione de' quali egli haurà ſtabilita con noi l'Amicitia, & appagandoſi ſimilmente di riceuer da eſſo quello ſolamente, per cui ſaremo fatti Amici, ſi conſeruarà l'Amicitia, e però s'alcun'Amico amerà l'altro, e da eſſo ſarà ſimilmente amato, per la conuerſatione, ò per altra qualità, che ſia d'egual vigore, ſi come l'vno dourà prontamente vſar quelle attioni, ſopra delle quali ſarà fatta l'Amicitia, così ſcambieuolmente non ricercheranno l'vno dall'altro di quelle perfettioni, e de gli vfficij conſeguenti ad eſſi, in che ſapranno non eſſer diſpoſto l'Amico, e per cagione di cui non ſarà diuenuto Amico. E come non ſi rifiuta l'aiuto, che vien dato con la ſiniſtra dallo ſtorpiato della deſtra mano, nè lo sforziamo, di lui querelandoci, che con la deſtra operi quello, che gli è impoſſibile, così l'aiuto, e la beneuolenza di cotali Amici deue eſserci aggradeuole in quella parte, nella quale ſono atti ad operar da Amico, & in quella, alla quale ſi veggono inhabili, non dobbiamo cercare di conſeguirla. E venendo alle cagioni,

ni,

ni, che per accidente corrompono l'Amicitia, e parlando prima di quella, per cui l'Amico seguendo nuouo oggetto, doue spera d'ottener nuouo bene, ò maggior parte di quello, che desidera, ò più ageuolmente, quiui ogni rimedio è vano; posciache non s'accrescendo dalla parte l'Amico la Beneficenza, e'l modo da participarne l'altro, cessi il fondamento dell'Amicitia. La onde non hauendo potere da souuenire all'Amico, ne porgergli quell'aiuto, e quel bene, per cui haurà fatta con noi l'Amicitia, & appresentandosegli occasione per conseguirlo da altri, sicome procurando di ritenerlo, con impedirgli il suo bene, si farebbe atto disdiceuole, e contrario à i principij dell'Amicitia, c'haurà con noi stabilita, e contrario all'honesto, così con ogni potere procacciando d'ageuolargli il suo desiderio, haurà del Virtuoso, e del magnanimo, come concludemmo trattando dell'Amicitia di sopraeccellenza. La onde grandemente da i termini ragioneuoli si scostano coloro, c'hauendo gli huomini formata con essi Amicitia, à fine di conseguire gradi, & honori, quando accade, che diuengono inhabili à dargli loro, si querelano de gli Amici, che benche non manchino d'amarli, e seruirli in quello, ch'ad essi è cõcesso, seguono altri soggetti, che si presentano più à proposito per li proprij fini. Percioche altro è l'hauere stabil ita l'Amicitia semplicemente sopra l'honesto, & altro è fondãdola sopra il diletteuole, e sopra l'vtile, hauerla appoggiata all'honesto; posciache colui, che sù la Virtù dell'Amico hà fatta l'Amicitia, ouer'hà simulato di farla, opera bene contra il douere, & è al tutto biasmeuole per l'vtile, ò per il diletteuole lasciandolo; mà chi sopra l'vtile, ouer l'honore, ò sopra altro così fatto oggetto l'haurà fermata, appoggiandola tuttauia all'honesto, cioè col non fare intorno à così fatti oggetti cosa contraria all'honesto, come nel principio di questo nostro discorso dell'Amicitia ordinaria accennammo, sarà da ogni biasimo lontano, se mãcandogli il fine dell'Amicitia sua, si riuolgerà altroue per acquistarlo, cõseruando tuttauia quella dispositione verso l'Amico, la cui conuersatione gli conuerrà tralasciare, che ricercherà quell'honesto, secondo il quale si sarà seco già regolato. De i rimedij poi contra l'assenza può bastare quello, che fù già da noi discorso, parlando della perfetta Amicitia. E contra l'accrescimento della malitia, ouero à i nuoui difetti, ch'opprimono la bontà dell'Amico, saranno conueneuoli (come s'è già detto) l'ammonitioni; e non potendo poi contener l'Amico in vfficio per niuna ragioneuole sorte d'auuertimento, e riuscendo perciò vani i rimedij, tanto contra le cagioni, che per se, quanto contra quelle, che per accidente possono distruggere l'Amicitia per essere risoluto l'Amico di nõ esser buono di bõtà ordinaria, ò di non essere Amico; lasciãdo la pratica sua senza segno di scandalo, cesseremo da i consueti vfficij con esso. Dico senza scandalo d'odio, e di Nemicitia; posciache l'esercitar'atti da nemico contra chi sia viuuto con noi lungamẽte, e famigliarmẽte, sembra altre tanto costume di fiera, che dopo lunga dimestichezza ne voglia vccidere, quanto d'imprudenza per hauer fatta elettione di soggetto indegno della nostra Amicitia, ò ch'essẽdone degno, venga da noi odiato. E così alle nuoue imperfettioni, che nell'Amico sorgono, e all'accrescimẽto delle vecchie, onde per accidente l'Amicitia può venir'interrotta, essendo bastanti rimedij le debite ammonitioni, di che già habbiamo discorso; ci rimetteremo in ciò à i ragionamẽti passati. E perche gli Amici ordinarij (come s'è più volte detto) sono poi imperfetti, e sottoposti perciò à commetter molti mancamẽti, e questi non sono tutti della stessa sorte, mà alcuni leggieri, & altri di momento, & alcuni finalmente grauissimi; si douranno per conseguente (come da Chrisippo fù scritto per testimonio di Plutarco) dissimular i piccioli, correggere i più importanti, & hor più, & hor meno secondo la qualità loro, e i grauissimi, cioè dishonestissimi, rompendo l'Amicitia, non comportare. Leggieri mancamenti sono quelli, che da costume antico deriuano, non ostante il quale sia stata fatta l'Amicitia, e non le sono d'impedimento. Quelli riputeranno di momento, che continuati accrescono l'imperfettioni vecchie, ò n'apportano delle nuoue in guisa, che per se, ò per accidente sono basteuoli à troncar'il capo dell'Amicitia. Grauissimi finalmẽte diremo quelli, che priuãdo l'Amico dell'ordinaria bontà, che frà gli huomini ordinari si vede, lo rẽdono indegno, & inhabile all'ordinaria Amicitia.

Del conoscer se stesso, per quanto importa all' Amicitia ordinaria. *Cap. XXXVII.*

E Perche nel fare gli atti conueneuoli verso l'Amico, da che nasce la conseruatione dell'Amicitia, è necessaria non solo la cognitione delle buone, e delle catiue qualità dell'amico, mà insieme delle nostre, & è già stato anco da noi presupposto, come fondamento necessario dell'Amicitia; e perche ciò consiste in conoscere se stesso, cosa tanto malageuole, quanto è il diuenir Virtuoso, e gli huomini di mezana bontà della sorte, c'hora consideriamo, non hanno, come i Virtuosi, così fatta cognitione, conuerrà sforzarci di porgere qualche lume da poterlo fare, se non in tutto, almeno in parte, douendo da cotal cognitione più, e meno esquisita nascer parimente più, e meno d'attitudine à così fatta Amicitia. Se dunque lo smoderato amore di se stesso è cagione, che non siamo delle proprie attioni giudici retti, figurando le nostre attioni come cose d'altri, e in altri giudicandole, forse rettamente porremo misurarle. Mà perche come verso i proprij figliuoli sotto qualunque gouerno, e in qualunque luogo siano da noi considerati, non rallentiamo il nostro amore, anzi le loro imperfettioni scusando, cerchiamo à miglior senso tirarle, così nelle nostre attioni auuiene, che figurate da qual si voglia altro prodotte, non perdendo il nostro affetto, sono con occhio poco sano sconueneuolmente da noi rimirate, e giudicate; sarà per auuentura miglior partito, seguendo il costume di Catone, ogni sera l'attioni da noi passate il giorno rammemorando, proporle come cose d'altri il giorno seguente, e al giudicio d'alcun huomo saggio sottometterle: Percioche non hauendo egli in ciò passioni, e riputando parimente, ch'à noi non appartengano, con giudicio incorrotto di mano in mano potrà farci ageuolmente rauuedere de' nostri mancamenti. E conciosia che'l porgere l'attioni nostre come d'altri al parere altrui, non le priui con tutto ciò del nostro amore, mà come gl'infermi del corpo cò i Fisici trattando, bene spesso errano in raccontare i loro accidenti, & è bisogno, che si diano in tutto in potere de i medesimi Fisici, che riguardando i loro parosismi, e secondo l'arte verificandoli, prendano cura d'essi, & à sanità gli riducano; così nell'infermità dell'animo forse si dourà secondo il precetto di Galeno caminare, e ritrouar persona di Virtù, e di bontà segnalata, con darle ogni ampia auttorità di palesarci i nostri difetti, e di correggerci, e risanarci. Mà perche cotal atto porta non minor rossore nel correttore, che confusione nel corretto, & è assai malageuole da eseguire, posciache i nostri mancamenti da due sorti di persone vengono massimamente conosciute, da i Nemici, perche con la publicatione d'essi, togliendoci la fama, procacciano con ogni diligenza di saperli, per posseder arme da offenderci, e da i nostri famigliari, come da quegli, appresso de quali tutta la libertà vsando, ogni nostro bēche profondo affetto senza rispetto manifestiamo, però s'hauranno da cercare l'imputationi, che da i Nemici ne verranno, e i disgusti de i nostri famigliari, e quello, che di noi similmente sentiranno. E perche ciò alla scoperta sēpre non si può conseguire, si potranno quei prodi Capitani, e Prencipi imitare, che sconosciuti, e trauestiti per le loro Città, & eserciti ne gli alloggiamēti de priuati, nelle Piazze, e mercati conducendosi, hanno nello stesso tempo cercato di conoscere altretanto i proprij difetti, quanto quelli de' sudditi. Così dirò l'huomo nell'occasioni, nelle quali gli è lecito comparire sconosciuto in diuersi luoghi, potrà liberamente comprendere ciò, che di bene, e di male venga di lui predicato, e correggendo l'imperfettioni sue, ò moderandole, & all'Amicitia ordinaria disponendole, si farà d'essa capace, & potrà conseruarla. E quando finalmente cotal rimedio venga meno, dico, che col fare la conueneuole retributione de gli scambieuoli vffici dando, & riceuendo quello, sopra di che hauremo fatta l'Amicitia, ci conserueremo Amici. E perche quello è creduto, che dia, e riceua rettamente, che non porge giusta occasione di querele alla persona, à cui dà, e da cui riceue, e quello nol fà, che dubitando di dar manco del douere, porge ciò, ch'in ciascu-

na occasione comporta il poter suo; e per contrario nel riceuere reputa ciò, che dall'Amico gli viene, molto più importante di quello, che mostra in apparenza; però se l'vn'Amico nel dar'all'altro, dubitando di fare manco del cõuenenole, gli darà quello, che ragioneuolmente potrà, e dopo hauer ciò operato, stimandolo inferiore al merito d'esso, & all'affettione sua verso di lui, non si giudicherà creditore di cosa grande, anzi gli parerà di rimaner'in obligo di più rileuante dimostratione per esso, e nel riceuere in cõtrario stimerà ciò, che dall'Amico gli verrà, per cosa importante, misurandolo dall'amor suo, che giudicherà grande, si riputerà debitore all'Amico, non porgerà giusta cagione di querelarsi ad esso, e per conseguente conseruerà l'Amicitia. E vniuersalmente poi perche nel fare gli scambieuoli vfficî frà gli Amici ordinarij, c'habbiamo detto esser'imperfetti, accadono attioni similmente imperfette, e che parte possono esser manifestamente catiue, e parte dubbie; e la conseruatione di cotali Amicitie ricerca, che le catiue siano alle volte scusate, e tolerate, e le dubbie in buon sentimento vengano prese, e ciò appartiene all'Equità; posciache all'humanità piegando, e compatendo à i difetti altrui, sia pronta à cotali atti; però così fatte Amicitie per esercitationi, e conseruation loro l'Equità richiederanno. La onde non conuerrà mirando i mancamenti dell'Amico, con rigore giudicarli, e scordandosi i beneficî, e tenendo à memoria l'offese, piegar più allo sdegno, che alla gratitudine; mà in contrario stimando molto maggiori le qualità lodeuoli, e le Virtù dell'Amico, de' suoi difetti, e i beneficî più dell'offese, queste con quelle si cancelleranno, e così tenendo sempre innanzi à gli occhi i meriti d'esso, e quindi l'attioni sue misurando, si faranno verso di lui gli atti conuenienti.

Come siano comportabili i difetti scambieuoli negli Amici. Cap. XXXVIII.

E Perche l'Amicitia ordinaria, per non eser perfetta, ammette dell'imperfettioni in amendue gli Amici, e quella è pensimigliar più la perfetta, ch'a minor'imperfettione verrà sottoposta; è da considerare, come l'vn'Amico con l'altro debba portarsi intorno allo scemar'i difetti l'vno dell'altro; di quelli non parlo, che nascono in essi, da poiche già è stata stabilita l'Amicitia, della quale hora habbiam diuisato; mà di quei difetti intendo, non ostante i quali s'è da principio fatta l'Amicitia, e che nõ trappassando à maggior malitia, non possono impedirla. Percioche s'è cosa lodeuole tener lontano l'Amico da i pericoli corporali, e procurargli i beni della persona, e gli esterni ancora; quanto più glorioso, e debito sarà l'affaticarsi per la salute dell'Animo, e per li beni suoi, essendo per cagione loro tutte l'altre cose, e la stessa Amicitia desiderata? Mà come nelle infermità corporee, vedendo l'Amico storpiato, si reputa vano, anzi dannoso il cercar rimedio, per ritornargli nel primiero vigore il neruo, c'hà tagliato, ò l'osso; di che si troua priuo, & assai è nell'altre parti conseruarlo sano; così per auuentura pare, che nell'infermità, e ne i difetti dell'animo, e massime de gli Amici ordinarij debba seguire. E che'l procurare l'vn'Amico disfare i mancamenti dell'altro, ch'in esso sono habituati, ò quasi habituati, e che non impediscono l'Amicitia, sia per operar contrario ad essa, e che più conuenga tolerandole godere con imperfettione così fatta l'Amico, che cercando di ridurlo à maggior perfettione, porgergli occasione di sdegno, e farlo Nemico. Percioche se ne pare strano l'indurci, mentre siamo infermi, à pigliar alcuna medicina, per hauer'il gusto auezzo in contrario, auuenga che per essa siamo come certi di riportarne la sanità, e tãto l'aborriamo, ch'in fine odiosi ci sono, e ne recano nausea i vasi, in ch'è serbata; così è da dire, che l'infermità dell'animo nostro manifeste, ouero occulte, che ci siano, non possono esser curate, se non inutilmente, ouero con nostro dispiacere, & offesa. Percioche se manifeste non ci sono, come quelle, che si trouano habituate, n'offuscano in modo la Ragione, ch'essendo per Virtù da noi interpretate, riputiamo stolti coloro, ò da inuidia, ò da malignità punti; ch'à mãcamento attribuendocele, s'affaticano di liberarcene; onde togliendo ad onta ogni loro ammonitio-

ne, ò

ne, ò come ridicola schernendola, lasciamo la loro Amicitia. E se cotali infermità sono da noi veramente conosciute, ne rendono insopportabile, & odiosa la presenza, e la vista di coloro, da i quali le scorgiamo esser solamente conosciute, non che mentre per maluagie da essi ne vengono rappresentate, e riprese. Et per questa cagione sappiamo, che Tiberio rimaneua offeso, & era capital nemico di qualunque cõprendeua conoscere le bruttezze sue. Per la qual cosa se l'ammonitioni in ciò non possono produrre gli effetti, che sogliono ne i mancamenti non habituati, anzi sono per farlo in contrario, non saranno da esser'esercitate in cotali Amicitie, e basterà l'astenersi dall'accrescere, e dal fomentare l'imperfettioni dell'Amico. La onde si leuerà l'occasione di peggiorare i suoi difetti, non gli somministrando anzi allontanando da esso gli oggetti, da i quali riman vinto, come auuerebbe, s'alcuno hauendo l'Amico giocatore, con lui mai non giocasse, ne lodando, ne approuando il gioco, con ogni modesta maniera dalla compagnia de' giocatori lo sottrahesse. E se l'vno Amico deue poi cõuersare con l'altro in guisa, che l'vno all'altro non sia spiaceuole, e noioso, e l'Amicitia habbia da durare, egli è bisogno, che come il perito Suonatore, à cui sia posto innanzi vn'Organo da suonare in gran parte scordato, si ritiene da non toccar mai li tasti discordanti, per non far catiua harmonia, che così l'vn'Amico stia nel cõuersare accorto di non toccar' i difetti dell'altro in maniera, c'habbia da rimanere offeso. E perche le bõtà de gli huomini ordinarij in poche cose si veggono, e i difetti n'abbracciano molte in lunga conuersatione, è quasi impossibile, non che malageuole, che l'vn'Amico non apporti in molti affari disgusto all'altro, e che con gran fatica l'Amicitie fin'all'vltimo della vita loro, ne anco per longo tempo si mantengano. Percioch'essendo riposta l'Amicitia in conuiuere, e conuersare insieme, è prima risoluto, che in tutti gli atti non si può viuere concorde, mà in quelli, doue d'eguale, e corrispondente bontà ci ritrouiamo, che per ordinario sono pochi. Di più non essendo fondata in bontà assoluta, non rinchiude ancora assoluta Beneuolenza, mà in alcun genere di cose sì, & in alcuno nò. E'l medesimo della Beneficenza auuiene; conciosiach'in tutte le cose l'Amico ordinario non sia benefico all'altro, mà in quelle solamente, in c'hà fatta l'Amicitia. Di più perche nelle medesime Amicitie ordinarie vengono ammesse frà gli Amici l'imperfettioni, pare, che rimanga aperto la strada all'ossequio, & all'Adulatione, celando l'vn'Amico all'altro il vero in quelle cose, che per esser contrarie al suo sconcertato gusto sono per dispiacergli. E di quì ben disse colui, che la Verità partoria l'odio, e l'ossequio l'Amicitia. E pur se giudichiamo graue follia quella di coloro, che volendosi nettare il volto con ogni studio, cercano prima di macchiar lo specchio, da che sono per conoscer le lordure d'esso; certo stoltitia molto maggiore dourà essere stimata quella di quei miseri, c'hauendosi da seruire de gli Amici per conoscere dalla sincerità d'essi i difetti dell'animo loro, à fine di scacciarli, si recano ad ingiuria, ch'in ciò gli dicano il vero, volendoli anzi Adulatori, e fomentatori de' Vitij, che introdutori della propria Virtù, e perfettione. E come che nell'Amicitie ordinarie frà eguali spesso ciò interuenga, in quella tuttauia di sopreccellenza frà il Principe, e'l Seruitore massimamente suol accadere, e nel soggetto maggiore verso il minore. Posciache le prosperità grandi (come dice Aristotile parlando del Magnanimo) non sono facili da essere col conueneuol modo sopportate; e però l'altezza di sublime grado in persona, che non sia accõpagnata (come d'ordinario non si vede) da Virtù d'eminenza eguale, ò molto maggiore, la rende in ogni sorte di cose tanto di se stessa confidente, che come nella grandezza dello Stato auanza il minor'Amico, così in tutte le cose riputandosi superiore, e più perfetto d'esso, non comporta auuertimento alcuno, benche giustificato, e modesto da lui. Da che molte volte succede, che non volendo saper'il vero, e nutrendosi nell'Adulationi, e bugie, così fatti huomini rimangono senza il fido sostegno de gli Amici, talche crescono co i difetti i disordini, con vergogna non minore, che danno, senza alcun riparo. E quindi Augusto destato dallo strepito de gli scandali della Casa sua, chiamãdo in vano il morto Mecenate, dell'esser priuo d'Amici, ch'à tempo l'ha-

uessero potuto auuertire de i disordini, si rammaricaua. Si vede insieme, che, doue l'Amicitia perfetta, per ricercar compita bontà ne gli Amici in quanto huomini, e in quanto Amici, non comporta, che'l Virtuoso possa hauer molti perfetti Amici, l'ordinaria in contrario essendo di mezana bontà, e ch'ammette diuerse imperfettioni, ammette insieme diuersi gradi d'Amici, e si può con molti, e più, e manco senza interrompimento essercitare; sì perche l'Amicitia venendo da simiglianza, si trouano con ageuolezza molti soggetti imperfetti, e à così fatta Amicitia ageuolmente disposti; com'anco perche gli vfficij, che da essa, come più materiale, deriuano, non ricercando l'esquisitezza, che dalla perfetta Amicitia è desiderata, si possano fra molti senza inconueniente alcuno imperfettamente compartire. Appare oltra di ciò, come i perfetti Amici, per conoscersi scambieuolmente virtuosi, e veri Amici, ricorrono con ogni confidenza l'vno all'altro, certi d'esser souenuti ne i proprij bisogni; così gli Amici ordinarij in contrario conoscendosi imperfetti nelle Virtù, e nell'Amicitia, e douendo perciò viuere con più dubbio, che sicurezza, della pronta volontà l'vno dell'altro, conuiene, che stiano ritenuti in ricorrere l'vno all'altro in quelle cose massimamente, nelle quali l'vno non hà stabilito l'Amicitia, e non hà prouato l'altro. E particolarmente perche nell'Amicitia perfetta il chieder soccorso all'Amico, con dargli occasione d'essercitar la Beneficenza, è confermatione d'amore, e vn'apportargli piacere grandissimo, e l'astenersene vn'ingiuriarlo, priuandolo d'atto proprijssimo, e giocondissimo: mà nell'Amicitia ordinaria in contrario il ricorrere all'Amico in cosa, di che prima non sia assicurato, è stimato, che gli rechi grauezza, e soggetto da rompere l'Amicitia. Similmente nella perfetta Amicitia l'vno Amico co i fatti più, che con le parole, è pronto à mostrarsi benefico all'altro Amico, aiutandolo in ogni sorte di cose anco senza esser inuitato; mà nell'Amicitia ordinaria l'vn'Amico verso l'altro, quasi infruttifera pianta, che tutto l'humor trasmette nelle foglie, allargandosi in offerte grandissime, ne i fatti dal particolar in fuori, in ch'è stabilita l'Amicitia, è poi sterile, e di niun frutto. Ma auuenga poi, che le medesime Amicitie siano di molta imperfettione ripiene, è malageuole da conseruarsi; nondimeno, quando gli oggetti amabili saranno tanto da ogni parte di Virtù partecipi, che l'attioni scambieuoli de gli Amici si facciano nella maniera, che s'è detto, appoggiando gli oggetti vtili, e diletteuoli più all'honesto, che all'appetito; non sarà impossibile, nè inconueniente, anzi molto conueniente, & ageuole, ch'elle quantunque imperfette, siano durabili, e che l'vno Amico per lungo tempo, & anco per tutto il corso di lunghissima vita sia caro all'altro. Potendo in ciò accadere, come ne' corpi nostri, ne' quali trouandosi il calor naturale nell'vmido ben radicato, benche per altre qualità siano stemperati, e lontani dall'ottima complessione, tuttauia con la debita regola astenendosi d'accrescere la loro intemperie, à grandissima vecchiezza si conducono.

De' soggetti disposti all'ordinaria Amicitia. *Cap. XXXIX.*

CONsideriamo hora quali siano i soggetti, in che si trouano le dispositioni, che detto habbiamo esser necessarie à cotali Amicitie. E certo se per seruirci de' Caualli alla Guerra, de' Cani alla Caccia, de' Buoi all'aratro, e in ogni cosa, benche vile, ch'ad vn nostro particolare seruitio ne bisogni, ogn'esquisita diligenza vsiamo per conoscerla, e rettamente eleggerla; quanto maggiore accuratezza douremo impiegare, per conoscere i soggetti habili all'Amicitia? posciache non in vn sol genere di cose vili, mà in tutti gli affari più vtili, e più importanti alla nostra vita n'habbiamo di tal sorte mestiere, che mancando di essi viueressimo scontenti, & infelici. Conciosia dunque che'l nascimento nostro, e'l ventre materno, come il terreno nelle piante, sogliano trasmettere in noi alcune proprietà tanto cattiue, quanto buone, che malageuolmente si possono leuare, e nella guisa, che ne i difetti, e nelle Virtù corporali veggiamo in noi impressi i caratteri (per dir così) dell'infermità, e della sanità, e insieme della bruttezza, ò della bellezza paterna; così nelle dispo-

spositioni dell'animo souente si scorgono segni de gli spiriti de' nostri maggiori, de' Vitij, delle Virtù loro; onde, come da Plutarco fu auuertito, il sangue de' Nobili da souerchia alterezza, e quello de' Plebei per conseguente si vede per ordinario da viltà accompagnato; si dourà perauuentura innanzi ad ogni cosa riguardare alla conditione del nascimento del soggetto, che ci faremo proposto, esaminandoi Vitij, e le Virtù della razza sua, e le naturali dispositioni, ch'all'Amicitia ordinaria gli haurà dato. Ma perche suole alle volte il contrario auuenire del presagio, che da gl'illustri, e da gli oscuri nascimenti è fatto, onde da vna parte Viriato, Agatocle, Ventidio, Mario, e sopra tutti Socrate da vilissimi genitori à maggior gloria s'innalzarono d'infiniti, che Prencipi erano nati; e in contrario da vn'altra parte Caligola, Nerone, Eliogabalo, Commodo, e Sardanapalo la propria Nobiltà macchiando, in Vitij enormissimi d'infima ignobiltà si sepellirono; non si dourà solo nella Nobiltà, ò ignobiltà altrui fissar' il pensiero; poiche tutti gli huomini a' i Vitij, & alle Virtù humane possono dalla Natura riceuer habilità eguale; ma l'educatione, e la conuersatione dell'Amico, come possente à riuolgere le dispositioni naturali in cōtrario, douranno maggiormente esser rimirate. E perche non sempre i costumi all'educatione, & alla conuersatione in tutto corrispondono, e per l'attioni da loro prodotte propriamente si palesano; l'attioni di cotal soggetto douranno esser da noi sopra tutto riguardate. E conciosiache ci affatichiamo di conoscere le qualità d'esso intorno alle dispositioni acconcie all'ordinaria Amicitia, douremo l'attioni sue osseruare, per quanto ciò possono discoprire. E perche quelle sono atte à farlo, ch'intorno à gli oggetti dell'Amicitia ordinaria sono prodotte; riputeremo quel soggetto ben disposto ad essa, ch'otterrà più parte di Virtù, che di Vitio intorno à gli oggetti di quella; posciache ciascuna cosa più, e manco si fa bene, quanto maggiore, e minor parte si possiede della Virtù sua. Essendo dunque l'vtile, e'l giocondo gli oggetti dell'ordinaria Amicitia, e'l giocondo venendo considerato non solo dall'huomo in quanto oggetto dell'appetito sensitiuo, e del tatto, dalla moderatione di cui nasce la Temperanza; ma di più essendo di tante altre sorti, quante sono le cose, e gli atti aggradeuoli nella conuersatione, e comprendendo perciò sotto di se l'honore, il ragionare moderato, piaceuole, & vrbano, come si discorse, e l'vtile contenendo le Ricchezze; quel soggetto haurà dispositioni conueneuoli a simigliante Amicitia, nel quale appariranno più raggi delle Virtù di cotali atti regolatrici, che oscurità di Vitij contrarij talmente, che per la maggior parte venga più nell'attioni della Temperanza, dell'Affabilità, della Piaceuolenza, dell'Vrbanità, della Modestia, e della Liberalità dalla retta Ragione regolato, che guidato dall'affetto; sì che possa corrispondere alla bontà dell'Amico con egual bontà, e à i mancamenti con la sofferenza, & accrescer l'vna, e sminuir gli altri, come la conseruatione della medesima Amicitia richiede. La onde succederà poi in contrario, che coloro, ne' quali si troueranno vniti i mancamenti d'Intemperanza, di Rusticità, di Spiaceuolezza, d'Auaritia, d'Ambitione, e in somma gli opposti alle Virtù raccontate, saranno assolutamente inhabili à così fatta Amicitia, e più, e manco saranno capaci, ò incapaci d'essa, quanto più, ò manco parteciparanno delle stesse Virtù, e Vitij. Hò poi detto, che'l Vitio dell'Intemperanza è contrario all'Amicitia ordinaria; poiche l'huomo habituato in essa è dalle sozze volutà diuertito dalla Beneficenza, da gli atti liberali, da honesta conuersatione, e da ogni lodeuole trauaglio per l'Amico. E perche gli atti dimostratiui delle debite dispositioni all'Amicitia ordinaria sono ricercati, per assicurarci in far buona elettione dell'Amico; douremo in ciò l'esempio di coloro seguire, che volendo assaggiar vn cibo, e non essendo ben sicuri della bontà sua, con la proua d'altri procacciano d'assicurarsene senza pericolo; così dico innanzi che si venga ad eleggere l'Amico, si potrà prender certezza delle qualità sue, per l'esperienza, ch'altri hauranno fatta di lui. Percioche l'huomo, il quale viue nella conuersatione (come si presuppone, che faccia il soggetto, che ci siamo proposto) è necessario, che sia conosciuto da suoi Cittadini, e da coloro nella communicanza de' quali è solito conuersare; onde si risguarderà alla fama, ch'egli ripor-

riporta. E perche il rispetto della vergogna, e'l desiderio dell'honore ritiene molte volte gli huomini, che publicamente nō palesano le loro imperfettioni; ò se pur lo fanno; si sforzano di mostrarle in maniera, che'l Volgo rimane spesso ingannato, e interpretando la Tumidezza grandezza d'animo, e la Prodigalità, e Vanita Liberalità, e Magnificenza, e l'Audacia Fortezza; ne produce vna falsa fama popolare; però in quella maniera, che le pitture fatte per seruir'alla prospettiua si mostrano bellissime da lontano, e d'appresso riescono bruttissime; così nell'attioni delle genti, che seruono al volgar applauso, accade, che facendo di se stesse mostra in apparenza honorata, e marauigliosa, nella pratica famigliare poi si scoprono ridicole, e biasimeuoli. Per la qual cosa nell'attioni priuate molto più, che nelle publiche, le qualità di cotal soggetto douendosi ricercare, riguarderemo, in che maniera il viuere, e proceder famigliare corrisponda al publico, e se delle stesse cose egli si rallegri frà i domestici, come co i forestieri. Percioche quando l'huomo opera bene publicamente, mà non conforme alla volontà, & inclinatione sua, suole nella propria Casa, lasciando liberi gli affetti, mostrare senza riguardo alcuno contraria dispositione à quella, ch'in palese si sforza di fare. E così scoprendo in lui, per gli atti, che si ricercano all'ordinaria Amicitia, le conueneuoli conditioni, che detto habbiamo, lo giudicheremo vniuersalmente soggetto habile ad essa; e vedendolo poi disposto ad vsar'i medesimi atti verso di noi, à corrispondere alla nostra bontà, à sopportar le nostre imperfettioni; & ad essercitare con noi l'attioni d'Amico, & che sia tale, che noi possiamo scambieuolmente far l'istesso verso di lui; lo stimeremo atto alla nostra particolare Amicitia.

Solutione d'alcune dubitationi intorno all'Amicitia. Cap. XXXX.

MA veniamo finalmente à sciogliere le dubitationi già mosse dall'Amicitia ordinaria; posciache da i principij posti chiarendole faranno saldo argomento, che l'essenza sua sarà stata assegnata ragioneuolmente. Conciosiache la vera dichiaratione dell'essere di ciascuna cosa manifesti non pure l'essenza sua, mà scopra insieme, e sueli ogni sorte di dubitatione, che sopra di essa possi cadere. Consistendo dunque l'Amicitia in communicanza, quei mancamenti non ammettono l'ordinaria Amicitia, che togliono il communicar de' beni, sopra de' quali ella è fondata; e perche questi sono gli oggetti vtili, e diletteuoli (come s'è discorso) quei difetti rendono incapace l'huomo di cotale Amicitia, ch'à così fatti beni lo fanno inhabile, e quelli nol fanno, che cotale communicanza in tutto, ò in parte ammettono. Quei difetti frà coloro comportano l'Amicitia, frà i quali appaiono di maggior forza d'essi difetti le qualità amabili, e communicabili. E per contrario quei mancamenti nol consentono, che si scuoprono più insopportabili, che non sono da esser'abbracciate l'altre comportabili qualità dell'Amico. La onde di quì si vedrà ageuolmente ancora, perche frà soggetti d'ordinaria bontà, ne' quali sia maggior simiglianza di costumi buoni, che contrarietà di catiui, risorga souente Nemicitia più, ch'Amicitia, come frà Platone, e Senofonte, trà Fabio Massimo, e Scipione succedette. Percioch'erano ben da vna parte in essi molto più conformità di Virtù, che di Vitij; nondimeno l'emulatione si trouaua più possente in loro à renderli Nemici, & incommunicabili, che le simiglianze à disponergli ad Amicitia, e participatione de' proprij beni. E così la Nemicitia loro non era frà essi in quanto buoni, mà in quanto emuli, e incompatibili. Si conosce similmente, perche frà catiui, doue in contrario appaiono oscuri lumi di bontà, e vitij infiniti, si vedano spesso strettissime Amicitie, come in Catilina, e in altri così fatti; percioche la conformità d'appetere il medesimo fine, e di participarne communemente, con iscambieuole vtilità vnendoli, tien per accidente soppresse le qualità de' Vitij loro: onde appresso d'essi riesce più amabile la sperāza del ben desiderato, e l'aiuto reciproco, che l'vno presta all'altro, che non sono spiaceuoli le contrarietà de i difetti, che perciò rimangono quasi sopiti: e quindi appare insieme, perche i medesimi Vitij siano basteuoli hora ad amicarne, &

hora à farne Nemici; posciache ne rendono Amici, quando non impediscono, anzi agevolano la communicanza di quello, che gli Amici si propongono; e così l'vno intemperante incitando à nuoui piaceri l'altro, e à frequentar le delitie, e le volutta, accrescono scãbieuolmente i loro diletti, e reciprocamente s'amano. Mà accadendo poi, che l'vno voglia godere l'oggetto desiderato dall'altro, s'inimicano; e perciò Aristide, e Temistocle da vna parte per essere stati riuali in amare Stesilea da Scio, si odiarono, e da vn'altra M. Antonio fù di molti giocatori, e d'altri huomini simili à se solazzeuoli Amico, nella maniera, che da Cicerone fù scritto. Si scorge similmente, come l'vn superbo tollera l'altro, e come nò; percioche lo fà, mentre la Superbia dell'vno è indirizzata à soprastar in oggetto differente da quello dell'altro, e che l'vno cedendo al desiderio dell'altro, non hà contesa seco. Mà per contrario l'vn superbo non sopporta l'altro, mentre amendue vogliono esser superiori nella stessa cosa, e per lo stesso rispetto. E quello, che della Superbia s'è detto, hà parimente luogo nell'Ambitione, e in ogni altro Vitio. L'arrogante ancora alle volte si amica, e alle volte s'inimica al modesto, e l'vn contrario all'altro. S'inimicano; mentre l'attioni dell'vno impediscono quelle dell'altro; e così la furia di Minutio, e la tardità di Fabio impedendosi, li resero Nemici. E all'incontro la Modestia di Patroclo cedendo all'arroganza d'Achille, e la lentezza di Gabria alla prestezza d'Ificrate, e la Mansuetudine di Diomede all'animo vendicatiuo di Srenelo, li fecero Amici. E tanto sia detto dell'Amicitia ordinaria, & vniuersalmente dell'Amicitia, e delle sue spetie come si fanno, come si corrompono, e come si conseruano, e chi sia disposto ad esse, e delle cose, che loro sono conseguenti.

DELLE

DELLE MORALI

DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI

LIBRO NONO.

Del Piacere. Cap. I.

Oic'habbiamo discorso à sufficienza delle Virtù, e semivirtù, per rispetto della Felicità, come richiedeua il nostro proponimento, e per loro cagione hauendo trattato dell'Amicitia, per esser Virtù, ò congiunta con la Virtù; rimane da ragionare del Piacere, e del Dolore; sì perche la Virtù s'affatica loro intorno, essendo eglino conseguenti à i nostri affetti, com'anco perche'l Piacere, e'l Dolore accompagnando d'ordinario la nostra vita, prouiamo quasi sempre l'vn, ò l'altro, con eleggere le cose, che ne recano Piacere, e con fuggire quelle, ch'apportano Dolore. E dal rallegrasi delle cose conueneuoli, quanto conuiene, e dall' attristarsi delle contrarie nel medesimo modo, gli huomini diuengono Virtuosi, e dal fare il contrario si fanno catiui. Talche'l Piacere, e'l Dolore sono segni da comprendere, chiaramente, s'habbiamo acquistata, ò nò la Virtù, operando l'attioni Virtuose con Piacere, se n'habbiamo l'habito, e con Dolore, quando ne siamo priui, come da principio anco si disse. Per la qual cosa essendo il Piacere, e'l Dolore regolati cagioni d'indirizzarci bene; possiamo dire, che seruano come per timone à i prudenti in reggere, e gouernare i Giouani. Onde fù saggiamente detto da Platone, che gli huomini doueuano esser'auezzati in maniera da i loro primi anni, che si rallegrassero, & dolessero ragioneuolmente. Appartenendo dunque il Piacere, e'l Dolore per tante cagioni alla vita humana, e alla Virtù Morale, è ragioneuole il discorrerne. E massime perch'essendo stati alcuni valent'huomini d'opinione, che'l Piacere fosse il sommo bene humano, deue essere particolarmente considerata, e ributtata da noi, c'habbiamo riposta la Felicità nell'operatione secondo la Virtù, e non nel Piacere. Et ciò debbiamo auuertire tanto maggiormente, quanto veggiamo maggiore disparere, e contrarietà in coloro, che n'hanno scritto. Conciosiache Eudosso volesse, che'l Piacere fosse non solo bene, mà sommo bene; & altri negassero, che fosse non pur sommo bene, mà volessero, che fosse male, anzi che bene, e che niun Piace-

re nè per se, nè per accidente fosse bene; & altri confessassero, che de' Piaceri alcuni erano buoni, ma per la maggior parte si trouauano catiui; & altri dicessero benche tutti i Piaceri fossero beni, esser nondimeno impossibile, che alcuno d'essi fosse sommo bene. Conuenendo dunque al presente proposito ragionare del Diletto, racconteremo l'opinioni de gli altri; perche mostrando la falsità loro, e la cagione, per la quale non essendo, paiono vere, si scoprirà maggiormente la verità di quello, che cerchiamo. Le ragioni dunque allegate da Eudosso a prouare, che'l Piacere sia sommo bene, sono in sostanza tali. Il Piacere essendo contrario al Dolore, hà conditioni contrarie ad esso; ond'essendo il Dolore grandissimo male, come manifesta l'esser fuggito da tutti, segue, che'l Piacere sia sommo bene. E considerando oltra di ciò il Piacere in se stesso, e non in riguardo, e relatione del suo contrario, si può comprendere il medesimo. Percioche'l Piacere è desiderato grandemente da tutte le cose, tanto ragioneuoli, quanto irragioneuoli; per la qual cosa essendo bene quello, che da tutti è desiderato, e grandissimo quello, che massimamente è desiderato; ne nasce, che'l Piacere sia sommo bene. E che quello, che da tutti è desiderato, sia loro bene, si dimostra con mostrare, ch'ad esso tutti naturalmente inclinano; posciache quello, à che ciascuna cosa è naturalmente inclinata, sia suo bene. E che le cose siano naturalmente inclinate al ben loro, e che scambieuolmente quello, a' che tutte sono naturalmente inclinate, sia bene d'esse, si conferma dal segno, che scorgiamo ne gli animali intorno a' gli alimenti; percioche ciascuno è inclinato a' ritrouare il suo proprio, e conueniente, ch'è suo bene. La onde essendo buono à ciascuno quello, che da esso è naturalmente desiderato, il Piacere essendo da tutti naturalmente desiderato, viene ad essere buono à tutti, e sommo bene. E per altra ragione Eudosso ancora ciò dimostraua, poiche'l Piacere è per se stesso espetibile, e non per altro. Conciosiache niuno venga dimandato, perche cagione desideri il Piacere, essendo manifesto, che per se stesso lo desidera, e non è indirizzato à nulla. Di più il Piacere aggiunto à qual si voglia bene lo fa maggiore; onde essendo cagione d'accrescere la perfettione à gli altri beni, viene ad essere sommo bene. Ma contra al parere d'Eudosso furono i Platonici, & altri; e cominciando à discorrere dall'vltime sue ragioni, essi diceano, che'l Piacere per rendere maggiore il bene, à cui viene aggiunto, non deue indurci à credere, ch'egli sia sommo bene, anzi è da stimare il contrario. Poiche da esso, e dal bene, col quale s'accompagna, nasce bene maggiore; talche di qui si proua, che'l Piacere è bene, ma non sommo, accrescendosi per l'aggiunta d'vn'altro; e dandosene perciò vno maggiore di lui. Negauano parimente auuenga, che'l Dolore fosse male, che tuttauia seguisse, che'l Piacere fosse bene, per essergli opposto. Percioche non solamente il bene è opposto al male, mà vn male è anche opposto all'altro, & amendue s'oppongono al bene, che non è alcuno d'essi. Onde segue, che'l Piacere possa essere opposto come male, e che qualche Piacere parimente possa esser male. E finalmente non voleuano, che'l Piacere, per essere da tutti desiderato, fosse bene. Le ragioni poi, per le quali gli auuersarij d'Eudosso si sforzauano di prouare, che'l Piacere non fosse per se bene, veniuano prese dalla difinitione, che gli dauano, con dire, ch'egli è vn riempimento di quello, che manca all'esser naturale. E perciò cauauano, ch'era vna generatione, e mouimento sensibile a' ricuperatione, ò ristoro della Natura. Per la qual cosa non essendo fine, e perfettione, poiche camina, & è mezo a' ristorar la Natura, è imperfetto, e non può essere sommo Bene, nè per se bene, mà è cotale per rispetto del fine, à cui è indirizzato. Raccoglieuano insieme, che'l Diletto essendo generatione, e non qualità, non è buono, riponendo essi il bene sotto il genere della qualità, e non dell'attione. E di più, che'l Piacere non sia bene per se, nè per accidente, ma' sia male, e da fuggire, lo mostrauano. Percioche diceano, che si comprendea dal vedere, che le Fiere, e i Fanciulli lo desiderauano; quasi che volessero dire, che'l desiderio d'essi douendo seguire il loro giuditio, essendo egli corrotto, e catiuo, chiariua per conseguente, che l'oggetto, e perciò il Piacere da essi desiderato era similmente catiuo. E che non siano tutte le volontà buone si

mani-

manifesta ancora, sì perche alcune, come quelle de gli scelerati, sono dishoneste, & infami; come anche perche alcune cose, dalle quali è prodotto il Piacere, sono dannose, e cagionano infermità. Mostrauano parimente da vn'altro segno, che'l Piacere, era cattiuo, vedendo, che'l temperante fugge quello de gl'intemperanti; e sono d'impedimento al prudente, ond'egli cerca bene d'essere senza Dolore, ma non con Piacere. Anzi quanto alcuno è più in potere de i Piaceri, tanto è più distolto dal ben'operare; come si comprende da coloro, che in preda de' diletti Venerei si danno; percioche nell'vso loro cessa l'vso della Ragione. Aggiungeuano se'l Diletto fosse buono, haurebbe alcun'arte particolare, com'hanno l'altre cose buone, il che non si vede. Diceano insieme, che'l bene è terminato, e perfetto, talche non riceue nè il più, nè il meno; doue il Piacere lo riceue, e per conseguente non è buono; e tali sono l'opinioni d'Eudosso per il Piacere, e de i Platonici, e de gli altri Filosofi contra il Piacere. Venendo dunque a considerare i raccontati pareri, dico, che amendue le parti si allontanano dalla verità, percioch'è falso da quella di Eudosso, che'l Piacere sia sommo bene, e ch'ogni Piacere sia per se stesso espetibile, e che sia d'vna sola spetie, come pare, ch'egli presupponesse. Et è parimente falso dall'altra parte, che Piacere alcuno non sia bene per se, e che tutti siano cattiui. E falsi sono ancora i fondamenti, co i quali pensarono i Platonici di ributtare il parere d'Eudosso. E auanti, che venghiamo à chiarire, che cosa sia il Diletto, ò il Piacere, che vogliamo dire, scopriremo l'inganno de i Platonici, per leuare ogni dubitatione, che potessero porre nel nostro discorso.

Della falsità delle ragioni di Platone. Cap. II.

CErcaua dunque Platone di ritorcere, e mostrare, che'l Piacere non poteua essere sommo bene, come da Eudosso veniua affermato, il qual diceua, che facendo migliore il bene, à cui s'aggiunge, produce vn misto migliore, da che voleua cauar Platone, che quello non poteua esser sommo bene, il quale per l'aggiunta d'vn'altro poteua diuenire migliore. Cotal ragione, dico, non è veramente ritorta, nè ributtata. Posciac'haurebbe certamente luogo, quando s'intendesse del bene Ideale cioè, che ben così fatto non potrebbe per giunta di niun'altro bene accrescer la bontà sua, essendo secondo Platone l'istesso bene, e non si dando fuori d'esso cosa buona, se non per cagion di lui. Ma essendo già stato da noi discorso dell'Idee, e mostrato, che quest'hò sono il bene, che cerchiamo, e c'humanamente possiamo conseguire; & applicando la ragion di Platone al bene humano, di che Eudosso intendeua, è di che noi trattiamo, ella non è di rilieuo. Conciosiache se quello non può essere sommo bene humano, che per la giunta d'vn'altro bene accresce la bontà sua, nò si trouerà appresso noi alcuno sommo bene, e così l'arti, e l'attioni nostre, e'l nostro appetito indarno, & in infinito si faticherebbono; come da principio dicemmo. Posciache non vediamo bene humano, quantunque grandissimo, che per la giunta d'vn'altro per se bene non accresca la bontà sua. E al negare, che'l Piacere fosse bene, per ch'era opposto al Dolore, ch'era male, soggiungendo, che'l male può essere anco opposto al male, come ne gl'estremi appare, ne' quali sono riposti i Vitij, & amendue li medesimi estremi cattiui posson essere opposti al bene; si risponde, che così fatta ragione è vera; mà non si adatta al proposito; percioche si comprende, che'l Piacere non è opposto al Dolore come male à male, ma come bene à male. Conciosiache'l Piacere venga da tutti desiderato come bene, e'l Dolore da tutti fuggito come male. E se fossero amendue mali; si fuggirebbono egualmente, e se non fossero male, mà frà il male, e'l bene; non si seguirebbono nè si fuggirebbono, ouero egualmente si farebbe l'vno, e l'altro; mà facciamo il contrario; percioche da ogn'vno è fuggito il Dolore, e viene abbracciato il Piacere, come s'è detto. L'ammettere poi, che'l Diletto sia per se desiderato da tutti, e'l negare, che di qui non segua, che sia bene, e per conseguente, che molto meno sia sommo bene, è affetto irragioneuole.

neuole. Poich'habbiamo già detto, che cotal'appetito è naturale, & habbiamo insieme prouato, che quello, à che ciascuna cosa è naturalmente riuolta, e che naturalmente desidera, è suo bene; onde segue, che quello, che da tutti è naturalmente, e sommamente desiderato, e à tutti è bene, sia vniuersale, e sommo bene. E quanto sia in ciò irragioneuole l'opinione de gli auuersarij si scuopre, conciosiache quello, ch'è stimato vero dal commune consentimento de gli huomini, tanto intendenti, come ignoranti (giudicio, che mai non suol'errare) vogliono, che sia falso, e che'l contrario da essi soli creduto sia vero, cioe, che quello, che da tutte le cose è naturalmente desiderato, non sia bene. E se l'appetito del Piacere fosse solamente ne gli animali irragioneuoli, e non si vedesse ne gl'huomini, con maggior ragione haurebbono potuto mouersi gli auuersarij à dire, che'l Piacere non fosse sommo bene; mà essendo desiderato naturalmente tanto da gli huomini, quanto dalle bestie, è vana cosa negarlo, per esser tenuto vero quello, che dalla natural inclinatione, e cõsentimento è approuato. Oltra di ciò quando anco nelle bestie solamente fosse inclinatione al Piacere, non conuerrebbe reputare l'appetito loro vano, e che'l Piacere, à cui dalla Natura fossero portate, non fosse bene. Percioche ne' vili animali ancora è vna inclinatione quasi diuina al ben loro, molto più nobile, ch'essi non sono; e non pure al proprio, ch'al semplice indiuiduo si richiede, come sono gli alimenti; mà tengono insieme grandissima inclinatione al communissimo, & vniuersalissimo bene; e col mezo della cõseruatione, e dell'immortalità delle proprie spetie, à cui sono tirate dal Piacere, cercano d'ottenerlo. E questo sia detto intorno all'oppositioni fatte contra trè ragioni di Eudosso; posciach'alla quarta, ond'egli prouaua, che'l Piacere, essendo per se stesso desiderabile, e non per altri, era sommo bene, non dessero risposta. E l'argomentare poi dalla difinitione contra il Piacere non è d'alcun rilieuo; percioch'è prima falso, che'l Dolore sia mancamento, come gli auuersarij presuppongono di quello, che ci è naturale, e che'l Piacere sia riempimento di così fatta mancanza. Conciosiache simiglianti passioni siano proprie del corpo, onde seguirebbe, che'l corpo prouasse propriamente Piacere, e Dolore; la qual cosa è falsa; poiche cotali passioni sono proprie del composto. Non è dunque il Piacere riempimento nella maniera, ch'appresso si vedrà più chiaro; mà più conueniente sarebbe, che fosse quello, che nasce dal riempirsi, come il Dolore diciamo esser quello, che nasce ad alcuno dal tagliarsi, e ferirsi. E l'errore di questa opinione nacque dal vedere, che nella sete, e nella fame, mentre beuiamo, ò mangiamo, e ci ristoriamo di quello, che manca alla Natura nostra, prouiamo Piacere. Mà che'l Diletto non sia sempre riempimento si manifesta; posciache sarebbe necessario gli precedesse sempre il Dolore, il che non si vede, sentendo noi Piacere del vedere, vdire, e ricordarsi, e in mill'altre operationi, senza che preceda Dolore, nè mancamento alcuno. E godiamo parimente nelle contemplationi, e nelle Scienze grandissimi Piaceri, non hauendo sentito prima mancamento. Per la qual cosa i Piaceri prodotti da habito perfetto non presuppongono Dolore, come fanno quelli, che caminano, e sono indirizzati à supplire al bisogno della Natura, e non sono Piaceri per se, mà per accidente. E così non essendo ogni Piacere generatione, poich'alcuni sono operationi, e fini, cioè consistono nell'operationi, che sono fini, della qualità, che veggiamo l'operationi da gli habiti Virtuosi prodotte; non potranno i medesimi Filosofi dedurre, che'l Piacere non fosse sommo bene, per esser'vna generatione hauendo perciò il fine, à cui fosse indirizzato per maggior'bene di se. Et entrauano forse costoro in pensiero, che'l Piacere fosse generatione, perche vedendolo con l'operationi, stimauano come ogni generatione è operatione, così ogni operatione scambieuolmente fosse generatione, cosa falsissima per quello, che si è veduto essendoci delle operationi, le quali sono fini, e non vengono indirizzate ad altro oggetto più nobile, nella guisa, ch'auuiene alla generatione, che camina à fine più eccellente di lei. Mà di più s'ogni generatione fosse operatione, e scambieuolmente ogn'operatione generatione; seguirebbe, che l'vltimo fine humano essend'operatione (come è stato dimostrato) fosse insieme generatione, e riuolto ad al-

tro;

tto; e così farebbe, e non farebbe vltimo fine. Non è dunque il Piacere generatione sensibile, per ristoro della Natura, com'altri hanno detto, ma sarebbe stato più conueneuol dire, ch'è operatione d'vn'habito naturale senza impedimento. E se'l Piacere per conseguente fosse mouimento, sarebbe tardo, ò veloce; ma ciò non si vede, essendo egli vn tutto prodotto in istante, nel qual non si puo date parte alcuna differente di spetie dall'altra, nella maniera, che accade al moto. Benche non si toglia, che la persona non possa disporsi à sentire Piacere più presto, e più tardi. Oltra di ciò se'l Piacere fosse generatione, farebbe mutatione d'vna cosa in vn'altra, e da vn termine ad vn'altro. Ma nel Piacere non si vede il termine, d'onde si moua, e cominci, nè quello, a che camini, e in che finisca, nè insieme cosa, che venga vltimata, e generata, e che prima fosse in potenza, e per il Piacere si riduca in atto. Di più se'l Piacere fosse generatione, e'l Dolore corruttione, quello, che venisse corrotto dal Dolore, sarebbe generato dal Piacere; mà non si vede cosa alcuna, che generata dal Piacere sia corrotta dal Dolore, nè per contrario. Et è insieme falso, che'l Piacere non possa esser sommo bene, perche si troui nel Predicamento dell'Attione, e non della Qualità. Percioche il Bene, come l'Ente, s'estende à tutti li Predicamenti, e perciò non isconuiene, che l'operationi della Virtù, e della Felicità siano buone, con tutto che non siano sotto la Qualità; oltra che non sarebbe disdiceuole, che la Virtù, e la Felicità considerate in habito si potessero ritrouare sotto la Qualità, e considerate in atto si trouassero sotto il Predicamento dell'Attione. E il mostrare, che i Piaceri de gli scelerati, delle Fiere, e de i Fanciulli sono dishonesti, e da fuggire, non fà, che tutti siano d'vna medesima sorte, e ch'alcuno non sia buono, & honesto, e non possa ancora esser ottimo; si come non segue, se ci sono delle Scienze catiue, che non ce ne sia vna ottima. Oltra che si puo dire, che simili Piaceri non sono veri Piaceri. E se vorrano, che'l Piacere sia catiuo, perche da alcune cose piaceuoli nascono infermità, e danni; accaderà, ch'alcune cose di natura loro buone, come i cibi sani, e atti à produrre la Sanità, e insieme il contemplare, saranno catiui, poiche questo, e quegli smoderati ne rendono infermi. Parimente è falso, che'l temperante, e'l prudente fuggano assolutamente i Piaceri, e che per essi corrompano le proprie operationi; percioche vogliono i proprij delle Virtù loro, e fuggono i cõtrarij, e quelli rendono perfette l'operationi d'essi, e questi le corrompono. Nella medesima maniera si può dire, che'l Piacere com'effetto prodotto dalla Natura non è arte; poi che dell'operationi naturali, in quanto tali, non si dà arte, mà nascono dalle proprie potenze. E considerandolo nõ com'effetto semplicemente della Natura, mà che possa esser destato dall'arte, non mancano arti incitatrici di Piaceri diuersi, come quella del Profumiere, del Cuoco, del Pittore, & altre così fatte. Vltimamente non segue, che'l Piacere per riceuere il più, e'l meno, sia interminato, e che non possa esser bene. Percioche'l riceuere il più, e'l meno nasce da mischianza di contrarij, com'essere più, e men bianco viene dall'esser misto più, e meno col nero. La onde se costoro hauessero considerato, che tutti li Piaceri non sono misti di Dolore, mà alcuni sono semplici, e sinceri (com'habbiamo detto delle cõtemplationi) haurebbono veduta la falsità della loro ragione, e che'l Piacere non si potea perciò chiamare assolutamente interminato. Aggiungo, che'l riceuere il più, e'l meno non argomenta interminatione. Percioche veggiamo ne gli atti della Fortezza, della Giustitia, della Liberalità, e di tutte le Virtù, alcuni esser detti più, e manco forti, giusti, e liberali, secondo che di cotali Virtù partecipano; e non è tuttauia la Virtù interminata, mà terminata, e perfetta. E nella Sanità parimente è la stessa latitudine, e alcuni sono più, e altri manco sani. Nondimeno la Sanità non è infinita, nè interminata; e dannosi i confini, e le mete, oltra le quali, e di quà dalle quali non può esser intensa, nè rimessa; onde non è inconueniente, che'l Piacere sia terminato, e per conseguente, che possa esser bene, auuenga che si partecipi d'esso più, e meno.

Che

Che cosa sia il Diletto. Cap. III.

HOra hauendo veduta la falsità delle ragioni contra Eudosso, e contra il Piacere, rimane, che si venga particolarmente à considerare, che cosa ei sia. Sono dunque da esser riguardate le cose, che sono chiamate diletteuoli; percioch'essendo tali per lo Diletto, ch'apportano, vedremo, in che guisa da esse vien prodotto, e comprenderemo insieme il nascimento, e l'essenza sua. Rimirando dunque le cose dilettevoli sottoposte al Senso, sogliamo chiamare l'oggetto della vista dilettevole, quando è proportionato ad essa, cioè, che posta nella conueneuole distanza la figura, che vien appresentata all'occhio sano, sia corrispondente nelle sue parti, così per rispetto della qualità, come della quantità. E cotal'oggetto, ò figura è detta bella, e quanto è più bella, tanto più volentieri è rimirata da gl'occhi nostri; e maggiore è il Piacere, che ne ritranno. Similmente quel Suono è diletteuole, il quale è proportionato all'vdito; e perciò la Musica eccellente fatta in ragioneuole distanza diciamo esser dilettevole; e quanto è più eccellente, di tanto maggior Piacere gli è cagione. All'odorato ancora quegli Odori sono diletteuoli, che gli sono proportionati; e quanto maggiore è la proportione, tanto maggiore è il Diletto. E'l medesimo accade nel gusto, e nel tatto. Se dunque quell'oggetto sensibile è dilettevole, ch'è atto à muouere la potenza sensitiua ben disposta, à cui è indirizzato alla sua natural operatione, e all'hora così fatto oggetto è in atto diletteuole, & apporta Diletto, quando è applicato ad essa, e da lei vien rettamente conosciuto, e applicato; seguirà, che dall'applicatione di ciascun Senso ben disposto al proprio oggetto in cotale maniera nascerà il Piacere. E conciosiache così fatta applicatione sia la sensatione (per dir così) ò diciamo l'operatione del Senso; il Diletto di ciascun Senso, & assolutamente del Senso, ò diciamo dell'animale, in cui è riposto il Senso (poiche'l dir l'vno, ò l'altro in simil caso non rileua) verrà dalla sua propria operatione. E perche non ogni operatione del Senso è diletteuole, mà quella, nella quale concorre il sensibile proportionato con la propria potenza ben disposta, e tale non può essere, essendo impedita; di qui s'è detto, che'l Diletto è riposto nell'operatione non impedita. E quello, che del Senso habbiamo discorso, hà parimente luogo nell'Intelletto, percioch'egli proua Piacere, mentr'è ben disposto verso il proprio oggetto. E perche perfettissima è l'operatione della potenza, ch'è benissimo disposta verso il più eccellente oggetto, che le sia indirizzato; grandissimo ancora, e perfettissimo è il Diletto, ch'indi ne segue. E quanto maggiore è la dispositione della potenza, e più eccellente l'oggetto, tanto maggior'è il piacere, che si proua dalla sua operatione. Nascendo dunque il Diletto dall'applicatione della potenza al suo nobilissimo oggetto, è da mirare, se'l Piacere sia vna stessa cosa con l'operatione, ò le sia congiunto. Mà che l'operatione non sia il Piacere, è manifesto; poiche in molte operationi perfette, che continuamente sono essercitate nel medesimo modo, non si proua l'istesso piacere sempre conforme ad esse; mà nel principio, come nella Musica si sente maggiore, e nel continuare minore. Talche la troppa continuatione finalmente annoia. Per la qual cosa se'l Diletto, e l'operatione fossero l'istessa cosa, sempre che l'operatione fosse perfetta, sarebbe insieme perfetto il Diletto della stessa operatione. Di più se'l Diletto fosse l'operatione; sarebbe la stessa difinitione quella del Diletto, e quella dell'operatione; il che è falso, poiche la difinitione dell'operatione non racchiude in se il Diletto. Di più la potenza nell'operatione è considerata come mouente, e produttrice d'essa; e nel Diletto, come patiente, che lo riceue; onde non essendo il Piacere prodotto, mà riceuuto, e l'operatione non essendo riceuuta, mà prodotta dall'Anima nostra; segue, che'l Piacere non sia l'operatione, mà le sia congiunto. Questa congiuntione poi in modo può venire, che l'operatione non sia cagione del Piacere, nè il Piacere dell'operatione, mà amendue dipendano da vna stessa causa, ouero, che'l Piacere in rispetto all'operatione, ò questo in rispet-

to di quella habbia ragione di causa, ò amendue in riguardo l'vna dell'altro possano esser dette cause, mà in diuersi modi, come la sanità, e l'essercitio. Poiche là sanità è cagione dell'essercitio, come habito delle sue operationi, e l'essercitio della sanità, come causa conseruatrice d'essa. Hora che'l Piacere, e la perfetta operatione siano congiunte, ma in guisa, che non siano cause nel primo modo, che s'è racconttato, talche l'operatione non sia causa del Piacere, nè il Piacere dell'operatione, non è da dire. Percioche l'ordine della Natura mostra, ch'operiamo prima, e di poi sentiamo il Diletto. Per la qual cosa le l'operatione è prima del Diletto, è manifesto, ch'in rispetto al Diletto sarà causa, mà non iscambieuolmente. E quando pure il Diletto reciprocamente sia causa dell'operatione, sarà in diuerso modo, com'appresso si chiarirà; Seguendo dunque il Diletto l'operatione, non si può dire, che sia dell'essenza sua; posciache le cose essentiali d'vn'altra non vengono prodotte dopò lei, anzi sono prima d'essa. La onde sarà egli accidente dell'operatione. E perche la segue sempre, non potrà essere accidente commune, e separabile, mà sarà inseparabile, e così sarà, ò lontano dalla sostanza dell'operatione, ò suo proprio. Che non sia lontano dall'essenza dell'operatione, come la negrezza dall'essenza del Coruo, si comprende. Percioche così fatti accidenti in altri soggetti trouandosi, sono molto più vniuersali della cosa, nella qual si veggono, doue il Diletto segue solamente l'operation perfetta. La onde si fà chiaro, che'l Diletto è proprio della perfetta operatione, & è prodotto perciò dall'essenza sua nella maniera, che vengono le proprietà delle cose dalla forma loro. Sarà dunque il Diletto propria passione, ò diciamo proprietà dell'Animale conseguente all'operatione perfetta. E perch'egli è cagione, che l'operante opera con attentione maggiore, & è più diligente, & accurato in operare, accresce l'operatione à quella maggior eccellenza, e la continua per quanto s'estende il suo potere. Onde aggiungendo ciò à quello, che già habbiamo posto, diremo, che'l Diletto è proprietà dell'operatione perfetta, per la quale l'operante la fà esquisita, e continua, per quanto gli è possibile. E conciosiache l'esquisitezza, e continuatione mantenga nel suo essere più eccellente, e per quel più longo tempo, che può, la perfetta operatione; di qui fù detto da Aristotile, che'l Diletto migliora, e rende perfetta l'operatione. E perche l'operatione perfetta dell'Anima nostra, nella quale la Felicità risiede, hà l'essenza sua nell'habito della sua Virtù perfetta, che si riduce in atto, nella maniera, che già s'è mostrato; e similmente la perfetta operatione de' Sensi hà l'essenza sua nella potenza sensitiua nel medesimo modo ben disposta, & applicata al suo perfettissimo oggetto; si vede, che'l Piacere non è perfettione essentiale della perfetta operatione, mà accidentale, si perch'egli le sopraujene, e l'è conseguente; com'anche perche cagionando, ch'ella è più intensamente essercitata, & è più durabile, e più continua, la rende perfetta, per quanto importa solo à cotali accidenti. E così il Diletto è fine, e perfettione accidentale della perfetta operatione. Onde si comprende, che diuersa è la perfettione, la qual'è apportata dal sensibile, e dal Senso, dalla perfetta operatione di quella, che le vien prodotta dal piacere. Poiche'l sensibile proportionato reca perfettione all'operatione, come mouente immobile, co'l ridurre la potenza ben disposta all'atto suo naturale, e'l Senso le porta perfettione come mouente mobile, e come causa efficiente. Talche'l Senso, e'l sensibile sono cause produttrici dell'essentiale perfettione dell'operatione perfetta. Mà il Diletto nascendo dalla potenza ben disposta applicata al suo proportionato oggetto, e risorgendo dall'operatione, l'apporta perfettione accidentale diuersa da quella, che fa il Senso, e'l sensibile. E in modo differente ancora il Diletto rende perfetta la stessa operatione di quello, con che ne fà sani il Medico. Percioch'essendo il Piacere cagione, che l'operatione opera compitamente, e lungamente, porge all'operatione perfettione accidentale (come s'è detto) ch'è interna nell'operante; ma il Medico è efficiente esterno del nostro esser sani. Et è parimente simil perfettione diuersa da quella, che ci reca la Sanità, perche se bene il Diletto è causa interna, e pende intrinsecamente dalla perfetta operatione; tuttauia la Sanità è habito, e forma essentiale del nostro esser sani, e'l Di-

letto è accidentale dalla perfetta operatione, e nasce da essa. Et è come la bellezza, che risorge dal fiore dell'età nella guisa, che'l buon colore è dalla Sanità prodotto: in maniera, che'l Diletto deriuando dalla perfetta operatione, come la propria passione dalla forma; è congiunta seco; ond'è stato ageuole l'ingannarsi, come Eudosso, in credere, che'l Piacere, è la perfetta operatione, cioè il sommo bene, fossero la stessa cosa. Ma come quello, ch'accompagna, non è l'accompagnato, è quello, che risorge, è diuerso dalla cosa, d'onde risorge; così il Diletto è diuerso dalla perfetta operatione, e dal sommo bene. E come il Dolore non è il tagliare, ma quello, che vien prodotto dal tagliare; così il Diletto non è il riempimento, com'altri credeano, ma quello, che nasce dal riempimento. E bench'Aristotile dica nel vij. dell'Etica, e nel primo della Retorica, che'l Piacere è l'operatione, e riempimento di quello, che manca, & è vn ritornare nello stesso naturale; nondimeno non contradice à se stesso. Percioche nel vij dell'Etica, e nella Retorica parla secondo il parere altrui, ammettendo egli l'opinioni ordinarie vniuersalmente conosciute, quando non tratta del soggetto loro principalmente, per non disputare, e replicare vanamente la stessa cosa più volte. Mà nel decimo dell'Etica, doue ha il suo principal proponimento, in discorrere del Piacere, cercando, e prouando la sua difinitione, parla, secondo ch'egli tiene per la verità. Oltra che molte volte si suol dire, la cosa essere quella, da cui è cagionata, & alla quale seguita. E così vien detto, che'l lume è la presenza del corpo luminoso. Aggiungo, ch'Aristotile nel settimo non dice assolutamente, che'l Piacere sia operatione, ma che i Platonici meglio haurebbono detto, s'hauessero affermato, che fosse operatione dell'habito secondo la Natura, che generatione sensibile. E che'l Diletto sia cagione, che l'operante faccia più perfetta operatione, e più continua, lo manifesta la Natura, ch'à tal fine l'hà dato. Conciosiach'hauend'ella destinato tutti gl'Animali à conseruare se stessi, & à perpetuare le spetie loro accorgendosi come prouida, che non potendo esser capaci dell'intentione sua, non haurebbono ciò procurato, ò sarebbono stati lenti, e pigri in farlo, onde per negligenza, & ignoranza si sarebbono condotti di leggiero alla propria distruttione; volle prouedere, che le spetie de gl'Animali, da lei generate con ordine tanto marauiglioso, non venissero meno, e che la bellezza dell'vniuerso non rimanesse perciò difformata, e guasta. E così all'operationi perfette de i Sensi, che per natura sono loro congiunti, ha accompagnato il Piacere, come dolcissimo incitamento da operare; e di qui è nato in tutte le spetie de gl'Animali quello intenso, e continuo appetito di nudrirsi, e di congiungersi, che vediamo. La onde possiamo dire, che come la saggia Madre, la qual per disporre il Fanciullo à caminare, mostrandogli di lontano delicato frutto, ò altra cosa delitiosa, con piaceuoli vezzi l'induce à mouere i passi, per ottenerla, e continuando ciò spesso, l'assicura fuori dell'intentione d'esso à caminare; così la Natura congiunse il Piacere con l'operationi perfette, per mezo delle quali vuol conseruare gl'indiuidui, e perpetuar le spetie, e con esso gl'inuita ad operare del continuo secondo l'esser loro, ò specialmente à nudrirsi, & à generare. E da queste operationi da gli animali conosciute, e per così fatto Piacere bramate, e continuate, sono condotti alla propria conseruatione, e alla perpetuità delle spetie loro: fine occulto ad essi, mà primo nella intentione della Natura, come habbiamo discorso. E che la Natura habbia dato il Piacere à gl'Animali per conseruatione loro, si può oltra le cose dette conoscere dal considerare, che segno mortalissimo è giudicato ne gl'infermi l'inappetenza, quasi che mancando il sentimento del Piacere, manchi loro insieme il principale instrumento da mantenerli in vita. E perche l'huomo oltra l'operationi communi, c'hà con gli altri Animali, ritiene di più le proprie; così in queste, come in quelle proua anche il suo Diletto; onde à gli habiti attiui, e contemplatiui, e di qual si voglia facoltà, & arte è conseguente il Piacere; perciò leggiamo, che Nicia Pittore eccellentissimo era da così smisurato Diletto rapito nel dipingere, che si scordaua di mangiare. E Archimede profondando parimente ne gli studi, i Serui suoi erano costretti à leuarnelo per forza, e spogliarlo, & vngerlo come ricercauano quelle vsanze, &

egli contuttociò non abbandonando la contemplatione nella sua stessa persona vnta continuata in disegnar figure di Geometria. Onde non deue esser marauiglia poi, che'l medesimo intento nel grandissimo Piacere di così fatte operationi, non sentisse la presa di Siracusa prima, che fosse oppresso da Nemici. Dalla qual cosa si potrebbe forse dire non senza ragione, che'l Piacere de gli habiti Virtuosi fosse dato anco quasi per premio delle stesse operationi; acciò che i Virtuosi conoscessero, che non erano fraudati dalla Natura delle loro fatiche, quantunque dalle genti non riportassero i premi meritati. Essendo simil Piacere tanto più degno d'ogn'altra mercede, quanto che nasce col proprio merito, & è generato dalla medesima Virtù; & ad essa è per modo congiunto, che'l Virtuoso non può mai perderlo, nè rimanerne priuo. E quanto è maggiore la Virtù, tanto in proportione cresce il Piacere, e così fatto premio, ch'indi ne caua. Onde viene ben detto ancora per questo rispetto, che la Virtù di se medesima s'appaga; poiche'l suo vero premio nasce, & è prodotto da lei, e da essa è inseparabile. Talche i Virtuosi potrebbono dire nelle loro operationi quello, che da Plutarco è scritto essere stato detto da vn valente Suonatore del proprio suono. Percioch'affermaua egli, che se i circonstanti fossero stati consapeuoli del Piacere, ch'egli prouaua suonando, non solo non l'haurebbono pagato, come faceano, ma da lui haurebbono ricercata mercede, per hauergli posta occasione di sentire marauiglioso Diletto. E di qui veggiamo, che gli eccellenti Cantori, doue quasi sforzati cominciano il canto loro, e paiono da prima negligenti, nel progresso si fanno in modo intensi, e si compiacciono del proprio canto, che rendono amirabili i loro passaggi, nè sanno metter fine al canto; talche possiamo comprendere, che tutte l'operationi perfette, che da nostra elettione nascono, quanto quelle, che vengono prodotte dalla Natura, sono fatte dal Piacere più continue, e più perfette. Onde s'egli era necessario, che le perfette operationi della Natura, & vniuersalmente che tutti gl'atti da retta Ragione venenti fossero continuati, era necessario ancora, che'l Piacere ne fosse concesso, come per compagno loro; producendo egli la continuatione d'essi. E dalla difinitione data del Piacere si confermano le ragioni contra Eudosso, e contra i suoi auuersarij, perc'hauendo veduto, ch'egli è proprietà dell'operatione perfetta, comprendiamo, che posta essa operatione, l'è congiunto subito il Piacere in quella guisa, che la luce si vede insieme con l'apparir del Sole, e si fà, come la visione. Per la qual cosa essendo egli vn tutto impartibile, e perfetto prodotto in vn'istante, non è generatione, nè mouimento, come dicono i Platonici; poiche in cose simiglianti veggiamo i termini, e le parti differenti l'vna dall'altra; doue nel Piacere, come nell'atto del vedere, non si dà distintione fra il principio, il mezo, e'l fine, nè di tempo alcuno, com'anco habbiamo detto. Si comprende parimente, che'l Piacere essendoci dato, accioche essercitiamo la perfetta operatione; è veramente desiderato da tutti, mà non principalmente per se, ma per operare perfettamente; ond'è bene, ma non sommo, così è espetibile, mà non per se stesso solamẽte, mà per cagione ancora della suddetta operatione. E di questa maniera meglio si scuopre la falsità dell'opinione d'Eudosso, e con più ragione viene ributtata, che non faceano coloro, i quali ammettendo, che'l Piacere fosse da tutti desiderato, negauano poi, che quindi seguisse, ch'egli fosse sommo bene.

Che'l Piacere è di spetie diuerse. Cap. IV.

Segue, che si consideri più particolarmẽte, che'l Piacere nascendo dall'operationi perfette, che vengono da diuerse nature operanti, e diuerse di spetie, ch'esso ancora è di spetie diuerse. E ciò si potrà ageuolmente conoscere, riguardando in tutti gli operanti, che sono di spetie differẽti; così altro è il Piacer del Cauallo, altro del Cane, & altro quello dell'Huomo. E diferente è il Piacere del Musico da quello del Pittore. E niuno si diletta veramente, e compitamente di quello del Musico, nè di quello del Pittore, che non è Pittore, ò Musico. Anzi sono tanto differenti, e di spetie diuerse, che molte volte come

i proprij Dolori ad eſſi oppoſti, corrompono l'vn l'altro. Onde il Piacere del mirar la Pittura impediſce al Pittore quello della Muſica, e quello dell'Harmonia diſtoglie il Muſico dal Piacere della Pittura. Venendo dunque la diuerſità de i Piaceri dalle diuerſe ſpetie d'operationi, e queſte dalle diuerſita de gli operanti; e tutti gli Animali hauendo alcune operationi communi, & alcune proprie; quindi naſcono altretante ſpetie di Piaceri. E concioſiache gli Animali ſiano formati dal Senſo, i piaceri ad eſſi communi ſono quelli ancora dell'operatione del Senſo, come il nudrirſi, e'l generare. Et eſſendo i medeſimi Animali di queſta, ò di quella ſpetie per le particolari forme loro, i proprij Piaceri d'eſſi naſcono dalle proprie operationi, che da cotali forme deriuano. E concioſiache dell'operationi de i Senſi, altre ſiano più, & altre manco materiali; i Piaceri loro conſeguenti ritengono la medeſima conditione; e così il Piacer del vedere è molto più nobile, e quello del tatto è più ignobile, e più indegno di tutti gli altri Senſi. E quelli, che nel mezo riſiedono, ſeguono la natura dell'eſtremo, di cui maggiormente partecipano. Ma doue le Beſtie hanno vn ſolo proprio Piacere corriſpondente all'operatione del naturale iſtinto, l'Huomo, perche non è dotato ſolamente del Senſo, come gl'altri Animali, ma è Huomo per la Ragione, ch'in diuerſe parti, e in diuerſi modi ſi riuolge, poſſiede facoltà d'operar coſe contrarie, e non è riſtretto ad vna ſola maniera. Per la qual coſa tutti gli Huomini non ſeguono il Senſo, come gli altri Animali fanno, nè meno tutti abbracciano la Ragione; ma alcuni ſolamente dalla Ragione, & alcun'altri dal Senſo ſolo, & altri parte dal Senſo, e parte dalla Ragione ſi laſciano guidare. E così hauendo operationi differenti, di Piaceri differenti ancora ſi compiacciono, e quelli, che ſi danno in podeſtà del Senſo, non delle coſe, ch'aggradano aſſolutamente al Senſo, ſi ſodisfanno, mà di quelle, alle quali il Senſo loro è inclinato. E concioſiache la particolare inclinatione di ciaſcuno naſca dalla particolar natura, e temperamento, ò dall'habito acquiſtato, ch'alle volte può eſſere contrario alla propria natura; di qui viene, che coloro, i quali ſeguono il Senſo, non hanno tutti vn medeſimo Piacere, e molti ancora lo poſſono hauer contrario alla propria naturale inclinatione. Parimente frà gli Huomini, che ſeguono la Ragione, eſſendouene alcuni dati alla contéplatione, & alcuni all'attione, & altri ad altre nobili Facoltà, & Arti; è manifeſto, che ſecondo la diuerſità de gli habiti, e dell'operationi riſorgono in loro differenti Piaceri. Eſſendo dunque il Piacere di tante ſpetie, quante ſono l'operationi, che lo producono, potremo affermare, ch'eſſendoci dell'operationi per ſe buone, e delle per ſe catiue, & altre indifferenti, che vi ſiano parimente altre tanti Piaceri, che loro corriſpondano. L'operationi per ſe buone ſono le Virtuoſe, le per ſe catiue le Vitioſe, e Ferine, che ſono tali per natura, come quelle, che ſi trouano nelle beſtie, ò ſono tali per conſuetudine, come quelle de' maluagi. L'indifferenti poi ſono quelle, che per neceſſità della Natura s'operano, come il mangiare, e'l bere; perche fatte moderatamente ſono buone, e paſſando il mezo, ò non vi peruenendo, ſono catiue. E così li Piaceri dell'operationi Virtuoſe ſaranno buoni, e per ſe ſteſſi eſpettibili, e quelli delle Vitioſe catiui, e per ſe da fuggire, e dell'indifferenti ſaranno hora da fuggire, & hora da ſeguire, ſecondo il buono, e catiuo vſo loro. Eſſendo dunque i Piaceri di varie, e diuerſe ſpetie, e alcuni buoni, e alcuni catiui; ſi vede chiaro, che tanto coloro, i quali ſtimarono, che'l Piacere foſſe aſſolutamente bene, quanto quegli altri, c'hebbero opinione, che foſſe aſſolutamente male, nol diſtinſero, come biſognaua; poiche moſtrauano di non ammettere ſe non vna ſorte di Piacere, dalla qual coſa è la verità lontana. E coloro ſopra tutti ſi veggono in errore, c'hanno creduto, che'l Piacere ſia aſſolutamente male. Perche conſiderandolo come proprietà conſeguente ad ogni perfetta operatione, e ch'è cagione di farla continuare, e renderla perfetta nella maniera, c'habbiamo diſcorſo; non è dubbio, che merita nome più di bene, che di male. Anzi il Piacere del Senſo, che da loro pare ſolamente diffinito, dicendo eſſere riempimento di quello, che manca, benche l'habbiamo propriamente chiamato indifferente, nódimeno è più partecipe di bene, che non è di male; poiche in quanto à ſe è indirizzato per ſupplire

al mancamento della Natura, e alla nostra conseruatione, fine eccellente, & ottimo. Oltra ch'essendo sempre buono, in rispetto de gli huomini Virtuosi, che sempre se ne seruono moderatamente, possiamo chiamarlo assolutamente buono; come per la stessa cagione vengono dette da Aristotile le Ricchezze buone nel medesimo modo. Conuenendo dunque il Piacere à tutte l'operationi perfette, nelle quali la potenza disposta è applicata al proprio, & eccellente oggetto; e di così fatte operationi essēdone delle più, e delle meno espetibili; segue, che la sua difinitione non è vniuoca, nè manco equiuoca, mà conuiene prima à i più degni Piaceri, e poi di mano in mano a gli altri, secondo che sono prodotti da più, e da men degne, e perfette operationi. E così la difinitione data da noi, dicendo, ch'è proprietà delle perfette operationi, per la quale sono continuate, e fatte migliori, comprende tutte le spetie de' Piaceri; il che non auuiene à coloro, che la diffiniscono con dire, ch'è vna generatione, ò mouimento sensibile à ricuperatione, ò ristoro della Natura. Percioche cotal diffinitione non può adattarsi à i Piaceri d'altre operationi, che del Senso, oltra l'esser falso (come s'è veduto) che'l Piacere sia mouimento, e generatione, risorgendo egli dall'operationi, e non essendo esse, posto ch'elle fossero mouimento, e generatione. E perche la Ragione è naturale, e propria dell'Huomo, e quelli sono assolutamente proprij Piaceri humani, che sopra tutti sono ragioneuoli, e con retta Ragione, e non proprij quelli, che sono irragioneuoli; hauendo trattato in vniuersale delle spetie de i Piaceri, verremo hora à cōsiderare particolarmente la qualità di quelli dell'Huomo, che viue con la scorta della retta Ragione, e che sono per se stessi espetibili, e principalmente di quelli delle Virtù Morali, delle quali trattiamo, paragonandoli co i sensuali, che da i volgari sono bramati, così paragoneremo la dispositione, ch'i Virtuosi, e i Vitiosi ritengono ne i Piaceri de gli habiti, e dell'operationi loro; accioche comprendendo, che i Piaceri de volgari dall'operationi catiue dipendono, e sono falsi Piaceri, e quelle de' Virtuosi dall'honeste, e sono veri Piaceri, sappiamo di douer godere i veri Piaceri, operando bene, e di poter fuggir i catiui, con astenerci dal mal'operare.

Della differenza de i Piaceri. Cap. V.

L'Huomo dunque auanti, ch'acquisti la Virtù Morale, trauaglia intorno à i Piaceri del Senso, che tiene communi con gli altri Animali; posciache per conseruatione propria, e della sua spetie gli conuenga nudrirsi, e generare, e sentir perciò i Piaceri, ch'ad operationi simiglianti sono conseguenti. Perloche quando hà ottenuto l'habito d'essercitarsi in ciò moderatamente, & è fatto Virtuoso; il Piacere prodotto dall'operationi d'habito così fatto diuien suo proprio. Et intendo suo proprio, non solo in quanto Huomo, mà anco in quāto Virtuoso; per essere nō pure gli altri Animali incapaci di simil Piacere, mà gli Huomini catiui ancora in quanto tali. E perche'l Virtuoso nell'assuefare l'appetito sensitiuo alla moderatione, si vale della retta Ragione, e dell'atto della Prudenza; che lo regola, & indirizza; possiamo conchiudere, ch'egli nella sua operatione proua il Piacere del Senso moderato, come il Suddito discreto, ch'vbbidisce volentieri à i commandamenti del prudente Superiore. E gusta insieme il Piacere dell'Intelletto, come di Prencipe buono, in commandare per benefitio commune al Suddito vbbidiente; e così il Virtuoso segue per necessità, e secondariamente i Piaceri del Senso, perch'essendogli necessario il mangiare, e bere, per conseruarsi in vita, gli è insieme necessario, che facendo simiglianti operationi, proui li Piaceri, che da esse risorgono, e sono loro congiunti. Per la qual cosa essendo l'operationi sensuali moderate dal Virtuoso, hanno anco i loro Piaceri nel medesimo modo. Mà il libertino non per necessità, nè secondariamente segue i Piaceri corporei, e sensuali; mà volontariamente, e principalmente, e in maniera; che doue la Natura ordina il Piacere alle nostre operationi, e alla nostra vita, egli trauolgendo l'ordine naturale, dispone l'operationi sue, e la sua vita à i Piaceri del Senso, onde commandando in essi il medesimo

Senso alla Ragione, gode Piacere, non secondo la Natura humana, mà seruile; & eccedendo nelle operationi del Senso, finalmente lo corrompe, e non seguendo la retta Ragione, precipita alla sua ruina. Talche i suoi Piaceri si conuertono in Dolore, e in pentimento; e da principio paiono dolci, mà in fine riescono amari. Poiche dalle potenze naturali semplicemente deriuando, nascono con ageuolezza grandissima, e senza alcuna fatica. Doue l'operationi del Virtuoso venendo da habiti per elettione, all'acquisto de quali hauendo noi solamente le potenze dalla Natura, nè potendoli perciò conseguire, se non con molti atti, à i quali non siamo naturalmente auezzi, ricercano grandissima fatica, e la scorta sola della retta Ragione; in modo, che l'operationi delle Virtù sono in principio amare, e con Dolore, mentre precedono l'habito, ma nel fine habituate, si prouano con grandissimo Piacere, che con loro conserua la Natura dell'operante, rendendolo costante, & immutabile in esse, quanto comporta la conditione sua. Onde i Piaceri de i Sensi non sono di propria Natura nè honesti, nè lodeuoli; ma diuengono tali, seguendo la retta Ragione, come s'è gia detto; e non regolari da essa sono tanto lontani dall'honesto, che le persone costumate non possono nominarne alcuni senza rossore; e ricercano la notte, per essere ottenuti celatamente, essendo la luce nemica alle loro sporchezze. Mà i Piaceri delle Virtù sono sempre honesti, e lodeuoli, e in se stessi hanno la bontà loro, e nel nominarli rappresentano honestà, e riuerenza, e in ogni tempo, e luogo sempre si godono cō lode, nè comporta oscurità alcuna la bellezza loro, portando del continuo seco nobile, e marauiglioso splendore le perfette operationi, onde risorgono. E così li Piaceri de i sensuali, peccando sempre ne gl'estremi, sono vitiosi, e biasimeuoli; mà quelli de i Virtuosi stando nelle ragioneuole mediocrità, per esser sempre con essa, e deriuando da essa, sono moderati, e lodeuoli. E benche non paia, che'l cattiuo, operando maluagiamente, habbia in se Dolore, anzi mostri di sentir grandissimo Piacere; nondimeno egli hà in potenza il Dolore, e'l Pentimento, posto che non l'habbia in atto, essendo l'attioni sue atte à cagionarglielo, come appresso diremo. E così li Piaceri d'esso sono misti, & impuri, e quelli del Virtuoso sinceri, e schietti. Similmente i Piaceri del Senso sono instabili; poiche sempre non piacciono, mà seguono d'ordinario l'età, e gl'anni; onde molte cose dilettano in giouentù, ch'annoiano in vecchiezza. Talche saggiamente fù detto. Hor mi diletta, e piace quel, che già mi dispiacque. E così fatti Piaceri, quanto in eccesso sono più frequentati, e procurati, tanto più rendono debile l'Huomo nell'operationi, dalle quali bramano cauarlo, e lo trasformano quasi in Bestia, e lo distruggono. Poiche dal bere, e dal mangiare souerchio, e da i souerchi abbracciamenti nascono Vitij bruttissimi, infermità incurabili, e prestissima, & infelicissima Morte. E di qui Sofocle disse d'esser fuggito dal Piacere del Senso, come da Villano, e da furioso Tiranno. Mà i Piaceri Virtuosi non annoiando mai, sono sempre stabili in ogni età, dilettano, e quanto più si prouano, e si frequentano, rendono tanto più eccellente l'Huomo, e disposto all'operationi, dalle quali dipendono; e maggiormente l'infiammano in desiderio d'ottenerli. E in modo, che'l continuarle lo conserua perfetto, e l'inalza à vita quasi diuina. Et è di sorte congiunto il Piacere all'operationi del Virtuoso, che benche volesse, non potrebbe mai fuggirlo, nè scompagnarselo. Mà per contrario è così instabile nel cattiuo, che bench'à tutto suo potere cerchi sempre goderlo, ne resta priuo dal Dolore del pentimento, ch'alla fine è conseguente alle sue operationi. E perche si trouano diuerse Facoltà, & Atti, si trouano ancora diuersi, e differenti Piaceri sotto di loro, conforme à gli habiti dell'operationi, che li producono; e quelli perciò sono più perfetti Piaceri, che vengono da operationi d'habiti più perfetti; e quelli in ogni genere si mostrano più eccellenti, che deriuano da operationi, che s'accostano più al fine, ò l'ottengono più compitamente. E conciosiache'l fine, e la perfettione humana si conseguisca per la Prudenza, e per la Sapienza, habiti sopra tutti perfettissimi dell'Anima nostra, l'operationi anche di cotali habiti, apportano i più nobili, e più compiti Piaceri, ch'in questa vita possiamo conseguire; mà qual operatione delli due habiti produca maggior

gior Piacere, si vedrà, quando, d'essi ragionando, si paragoneranno insieme. E perch'al fine, à cui siamo indirizzati, concorrono diuersi instrumenti, e mezi; essi parimente sono diletteuoli per lo medesimo fine, e quanto più necessarij sono, e di maggior momento, tanto è più diletteuole l'acquisto, e l'essercitatione loro. E perche finalmente l'operationi perfette possono esser considerate, come presenti, passate, ò da venire, e douendo corrispondere alle conditioni loro i proprij Piaceri; quelli dell'operationi presenti così eccedono gl'altri, come il Senso, ò l'Intelletto in atto manifesta maggiormente la virtù sua, che mentre è in potenza. E'l Piacere della speranza di quelli, c'hanno da venire, essendo prossima all'atto, supera di gran lunga il Piacere della memoria delle passate, per esser congiunta con intiera priuatione, e mista più con dolore. E ripigliando hormai il nostro ragionamento diciamo, che dalli discorsi fatti vien chiaro, che cosa è il Diletto, e che non è assolutamente bene, nè sommo bene (come voleua Eudosso) nè assolutamente male, come diceano altri Filosofi; mà è di spetie diuerse, secondo la diuersità dell'operationi, ond'egli nasce, e così seguendo l'operationi benche perfettissime, è inferiore ad esse, e perciò non è sommo bene. E quei Piaceri sono assolutamente buoni, che da operationi assolutamente buone deriuano, come quelle delle Virtù Morali, & Intellettiue, nelle quali non si può dare eccesso. E non assolutamente buone sono, come quelle de' Sensi, ne' quali si può trapassare il mezo, e i termini della retta Ragione, onde cotali Piaceri sono buoni, e honesti à coloro, che moderatamente gli esercitano, e catiui, e dishonesti à quelli, ch'eccedono il segno conueniente. E dallo sciogliere le ragioni d'Eudosso nella maniera, che da i Platonici era fatto, si potrebbe stimare, ch'essi hauessero creduto, che'l Piacere fosse sempre opposto come male à male, e ch'ogni Piacere fosse male; la qual cosa quando da loro fosse stata detta, haurebbono perauuentura hauuto riguardo al correggere l'errore delle genti; perche vedendole d'ordinario inclinate à seguirlo smisuratamente, e fuori di ragione, pensassero, che lo sforzargli di tirarle alla contraria parte, fosse per ridurle alla mediocrità, & à seruirsi del Piacere honestamente: tuttauia cotal rimedio, come mal sicuro, era poco ragioneuole. Percioche'l Piacere essendo di spetie diuerse (come s'è veduto) & alcuno non comportando eccesso, mà essendo assolutamente buono, non ricerca mediocrità, & alcun'altro richiedendola, era conueniente mostrare, in che maniera si potea conseguire, e non far proua di priuarne affatto quello, che ben posseduto è cagione di conseruare la bontà, e honestà dell'operationi naturali, & humane; e massime perche'l vedere poi li medesimi Filosofi contra i proprij detti seguire il Piacere quantunque honesto, potea far perder loro la credenza appresso à gli altri, e disporli ad abbracciare in tutto senza distintione alcuna il Piacere. Posciache nel rassicurare gli affetti le parole siano disperate, mentre chi le dice, opera al contrario d'esse.

Perche i Piaceri del Senso siano più abbracciati di quelli della Virtù. Cap. VI.

VEniamo hora à chiarire alcune dubitationi, che sopra le cose discorse possono sorgere, e consideriamo, onde nasca, che i Piaceri delle Virtuose operationi sopra gli altri conforme alla perfettione humana, e suoi proprij, sono communemente lasciati, e loro vengono anteposti quei del Senso, e i corporei; & auuenga che questi non siano assolutamente buoni (come s'è veduto) sono nondimeno stimati per ordinario veri Piaceri, e come migliori de gli altri vengono abbracciati dalle genti. Questo dunque si farà manifesto con riguardare, che i Piaceri sensuali sono assolutamente, ò specialmente conosciuti da noi, posciache nasciamo Animali perfetti, & Huomini imperfetti; onde nascendo da vna parte con l'operationi de i Sensi perfetti, conoscendoli, & esercitandoli perfettamente, conosciamo, e prouiamo insieme i Piaceri, che di necessità sono loro congiunti. E da vn'altra non nascendo alcuno con gli habiti delle Virtù, e dell'Intelletto, non possiamo subito operare secondo essi; & è vietato parimente il godere del Piacere, ch'alle loro ope-

rationi è conseguente. Talche non gli hauendo mai prouati, e non li conoscendo, non ci possono con la loro dolcezza inuitare ad abbracciarli. Nè meno la molestia dell'operationi ad essi opposte, che sono dell'Ignoranza, e del Vitio, non sono per alcuna necessità, come quelle della sete, e della fame, bastanti à farci desiderare Piaceri somiglianti, per liberarci dalla maluagità loro. Poiche nascendo noi con l'Ignoranza, e con dispositione al Vitio, non sentiamo dispiacere in cotali operationi, mentre non cerchiamo gli habiti contrarij. E' ben vero, che se (come dice Platone) la bellezza dell'honesto si potesse con gli occhi corporei rimirare, desterebbe in noi Piacere, e desiderio marauiglioso di conseguirla. Così all'incontro possiamo dire, che se ci fosse concesso di veder la bruttezza dell'Ignoranza, e del Vitio, e prouare i graui dolori, che ragioneuolmente dourebbono apportare; con ogni nostro potere si cercherebbe di fuggirli, e sarebbono così pungenti stimoli da farci apprendere la Virtù, per assicurarci da essi, come il Dolore della fame, e della sete sono possenti a farci desiderare il bere, e'l mangiare, e i piaceri loro. Nascendo dunque con noi i Piaceri del Senso, poiche vengono dall'operationi d'esso, dal quale siamo fatti Animali perfetti, non deue esser marauiglia, ch'eglino, come nostri naturali, siano vniuersalmente molto più desiderati di quelli delle Virtù, e de gli habiti dell'Intelletto, che non sono in noi dalla Natura, e non possiamo ottenerli, se non con molte fatiche, contrarie all'otio, e à i Piaceri sensuali. E quanto è maggiore la difficoltà, che porta l'acquisto de gli habiti Intellettiui, tanto più incita le genti a fuggirli, e ad appigliarsi all'operationi del Senso, come di niuna fatica, e senza impedimento. S'aggiunge, quando anco gli Huomini nascessero co gli habiti delle Virtù, tuttauia per necessità sarebbono costretti à continuare i Piaceri sensuali più de gl'Intellettuali, poiche se lasciassero quello del bere, e del mangiare, & vniuersalmente del tatto, rimarrebbono priui con le spetie loro dell'essere; doue quantunque non continuassero d'operare secondo la Virtù; ciò non succederebbe. Laonde apportando il mancamento di così fatte operationi (intendo del mangiar, e del bere) grandissimo Dolore, conuiene anco, che i Piaceri opposti vengano dati, come per medicine generose con forza corrispondente per superarlo, e siano perciò piaceri grandissimi da incitare, e quasi sforzare la gente à bramarli per la conseruatione loro, come già dicemmo. Onde pare, che gli huomini habbiano cagione di seguire molto più i Piaceri del Senso, come maggiormente possenti, e più necessarij alla nostra ordinaria vita, di quelli delle Virtù. Aggiungo, che la vita nostra essendo oppressa da continui trauagli, e non potendo quasi mai operare senza fatica, ci sono di mestieri i Piaceri per nostro ristoro. E conciosiache le persone non posseggano per ordinario quelli dell'Intelletto, si riuolgono à i sensuali, sì per essere nostri famigliari, e domestici, come per non hauere altri Piaceri, onde possiamo ricrearci. E che la gente per fuggir la noia, e le fatiche, à i Piaceri corporei s'appigli, si conosce da i Giouani, che stando in accrescimento, e moto, hanno bisogno di continuo ristoro, e però sono à i Piaceri inclinatissimi. E l'istesso i malenconici adusti manifestano; perc'hauendo la complessione secca, e collerica, sono sospinti à desiderare ogni hora i Piaceri corporei; talche spendendo il tempo in essi, & aggiungendo il spirito del continuo essercitarli alla naturale inclinatione, diuengono intemperanti, e cattiui in modo, ch'è da marauigliarsi più tosto di quei pochi, che non seguendo i Piaceri sensuali, resistano alla forza d'essi, che di coloro, i quali seguendoli, si danno loro in potere. E non solo per l'ageuolezza, c'habbiamo maggiore nell'operare secondo la potenza del Senso, che secondo quelle dell'Intelletto, seguiamo più i Piaceri sensuali, ch'gl'Intellettiui, mà possiamo dire ancora di mouerci in ciò per rispetto dell'oggetto. Percioche quello del Senso essendo singolare, ritiene quella differenza coll'oggetto dell'Intelletto per esser vniuersale, ch'è fra la cosa reale, e la Pittura. Posciache 'l singolar'è presente, e l'vniuersale no. E da i singolari si cauano gli vniuersali, quasi come dalle vere, e viue imagini le Pitture.

Onde nasce, ch'vn'operatione perfetta non diletti sempre. Cap. VII.

E Perc'habbiamo detto, che'l Piacere nasce dalla potenza ben disposta verso il suo naturale oggetto, e quanto l'vna, e l'altra è in maggiore, e più perfetta dispositione, egli si proua tanto maggiore; è da chiarire, onde nasca, ch'vna cosi fatta operatione non diletta sempre. Ciò dunque auuiene, perche l'operationi non potendo conseruarsi sempre nella medesima perfettione per cagione della nostra Natura imperfetta, e di necessità venendo à rimettersi, si rimette insieme il Piacere, che dall'eccellenza loro deriua. Percioche non essendo noi semplici, mà formati di Senso, e d'Intelletto, d'Anima, e di Corpo, siamo alterabili, e corruttibili. Onde mentre facciamo operatione propria d'vna delle due parti, & ella prende Piacere, la stessa operatione per non esser propria, nè naturale dell'altra, viene ad esserle come contraria, e l'apporta fatica. E cosi l'intense speculationi, e i loro Piaceri dilettano l'Animo, mà consumando gli spiriti, stancano il Corpo. E l'operationi, e i Piaceri corporei scambieuolmente inlanguidiscono l'animo, e lo priuano di vigore. Oltra di ciò nascēdo il Piacere dalla dispositione dell'oggetto verso la sua potenza, viene rimesso, ò intermesso, e manca per difetto dell'vno, e dell'altro. Si rimette, e cessa la dispositione della potenza operante (oltra quello, che s'è detto) per la lunga operatione; perche seruendoci de gl'instrumenti corporei; essi patiscono per la souerchia fatica. Ond'è necessario, che si rallentino, e cessino dall'operare, per essere loro bisogno di riposo. Manca ancora l'operatione per rispetto dell'oggetto; perche si come la nouità d'esso (oltra la bellezza, e la proportione) sueglia nella potenza operante marauiglioso Piacere, così mancando, manca insieme la perfetta operatione del Senso, come prouiamo nelle Pitture, che del continuo vediamo, e nell'eccellenti harmonie, che ci sono famigliari, e fin nel riguardare in Cielo le Stelle, e'l Sole oggetti di bellezza incomparabile, mà di niun Piacere, per esserci troppo ordinari. E conciosiache frà gli oggetti, ch'applicati alla potenza la corrompono, e l'apportano Dolore, e frà quelli, che rendendola perfetta, e riducendola a perfetta operatione, l'apportano Piacere, ne siano alcuni, che non fanno la potenza perfetta, nè meno la corrompono; è manifesto ancora, che cotali operationi non porgono nè Piacere, nè Dolore. E queste sono l'ordinarie, che per li nostri bisogni, e per cagione del commercio facciamo, il vedere intendo, e l'vdire, doue non si appresenti alla vista alcuna nuoua bellezza da mirare, e all'orecchio harmonia alcuna insolita da sentire. E quindi nasce, che benche operiamo del continuo, e le nostre operationi non siano impedite; non operiamo con tutto ciò sempre con Piacere; posciache molte operationi ordinarie nō ritengono perfettione alcuna. La onde infinite cose ignobili mentre son nuoue, e non ancora conosciute, ritenendo non sò che di marauiglia, per la nouità loro dilettano, mà conosciute, e più volte rimirate perdono con la nouità il Piacere, e presto annoiano. Oltra di ciò perche siamo (come s'è detto) di Senso, e d'Intelletto, mentre facciamo operationi communi ad amendue, elle non sono piaceuoli, ne moleste nè all'vno, nè all'altro; poiche nè all'vno, nè all'altro sono proprie, nè contrarie. E tali sono le cagioni; per le quali sempre non prouiamo Piacere, nè Dolore; e tutte si riducono al mancamento della Natura nostra. Poiche se ci trouassimo semplici, e nō, come siamo, cōposti di contrarij; saressimo ne'nostri Piaceri immutabili, e la Natura nostra non si compiacerebbe di variare, mà tenendo sempre lo stesso tenore, si goderebbe operatione continua, & immortale ripiena d'eterno, e vero Diletto, cosa propria dell'Onnipotente Dio, per esser semplicissimo, & immobilissimo. Nè già è da pensare, ch'ogni operatione nasca da mouimento, e si ritroui solo in Nature, che si muouano; posciache la sostanza immobile, e prima opera ancora. Anzi tanto è più nobile, e perfetta l'operatione sua d'ogn'altra, che da mouimento deriua; quanto ella è sopra tutte perfettissima, e di se stessa appagandosi, non hà bisogno di cosa estrinseca, nè di mouimento alcuno: doue tutte l'altre Nature essendo riuolte ad essa, si muouono, e con moui-

mentro fanno l'operationi loro per rispetto di lei. E così il vero Piacere in somigliante riposo più si troua, che in mouimento alcuno. E la dolcezza della mutatione procede anzi da difetro, che da perfettione di Natura, dimostrando, ch'ella è di qualche cosa bisognosa, e che senza moto non può conseguirla, come si scorge nell'operationi humane; poich'essendo à gli huomini necessarie cose quasi infinite, conuiene trauagliare in continuo mouimento, per ottenerle; segno manifesto della nostra imperfettione. Percioche se fosse in noi perfettione, col mezo de i mouimenti non verrebbe da noi procacciata cosa niuna per megliorarci: Dalle cose dette si conosce insieme, come si verifichi, che'l Piacere sia esca de' mali nella maniera, che disse Platone, e similmente come Archita Tarentino affermaua, che nel suo Regno non si daua luogo alla Virtù, nella guisa, che riferisce Cicerone nel Caton maggiore; e come si può dir anco, che sia esca de' beni, & in esso la Virtù si troui. Percioche vien esca de' mali, in quanto il Piacer del Senso dalla Virtù non regolato conduce l'Huomo à vita ferina, e bestiale; e cotale stato è contrario, e nemico della Virtù. E poi esca de i beni, e con esso la Virtù si gode, in quanto è dato per conseruatione de gl'Indiuidui, e delle spetie; e perch'accompagna ogn'operatione perfetta tanto dell'Intelletto, quanto del Senso; cagiona, che l'operante operando con maggiore attentione, e cercando di continuare l'operatione sua, procura insieme d'essere in essa buono, e perfetto.

Del Dolore. Cap. VIII.

HAuendo veduto, che la perfettione della nostra vita consiste in esser ben disposto intorno al Piacere, e al Dolore, & essendosi à bastanza discorso di quello, ch'appartiene al Piacere; conuiene ragionar hormai del Dolore, e cercare, s'ogni Dolore si deue fuggire, ò se pur ve ne sia alcuno, dal quale l'Huomo non si debba ritirare, essendo quindi per manifestarsi quello, ch'intorno al Piacere, & al Dolore dal Morale deue essere considerato. Nascendo dunque il Piacere dall'operatione perfetta, ch'è di potenza ben disposta intorno al suo proportionato oggetto; il Dolore nascerà dalle cōditioni contrarie; e così verrà dall'impedimento dell'operation naturale, ò habituata, ò diciamo da scōcia operatione, e sproportionata alla propria natura. Et amendue queste cose potranno esser prodotte, ò dal difetto della potenza, ò dall'oggetto, ò dall'vno, e dall'altro. Il mancamento della potenza può esser interno, ouer'esterno. L'interno è come l'infermità nel corpo dell'Animale, e la fatica. L'esterno la violenza, ò il mancamento de gl'instrumenti, ò la difficultà; e l'impedimento posto nell'operare, ch'anco sotto la violenza si può riporre, la proportione de gli oggetti viene tanto ne i propri, quanto ne i communi; e nasce, ò per eccesso, come si vede ne grandissimi suoni in riguardo all'vdito, ò per difetto, come nelle cose poco visibili, che sono tali di natura loro, nella guisa, che veggiamo gli atomi nell'aere, ò in rispetto della potenza debole, qual'è la vista della Nottola in rimirare il Sole. Com'adunque il Piacere è proprietà della naturale, e perfetta operatione, ò diciamo passione perfettiua dell'operante, in quanto operante; così potremo dire vniuersalmente parlando, che'l Dolore è passione conseguente all'impedimento della naturale operatione, ò habituata; impedimento dico cagionato da mal'interno, ouer'esterno nel modo, che s'è già detto. Onde appare, ch'egli non è lo scioglimento del continuo, nè la trista sensatione; ma è quello, che nasce da loro. E lasciando per hora i Dolori del Senso, e considerando gli opposti à i Piaceri dell'Anima ragioneuole, che sono nostri propri, per cagione de' quali habbiamo discorso de i Dolori in vniuersale; parleremo prima de i Dolori appartenēti al Morale, come de' proprijssimi al nostro proposito. Diciamo dunque, che'l Dolore, che gli Huomini prendono nell'attioni, può esser considerato ò ne' buoni, e Virtuosi, ò ne' cattiui, ouero in coloro, che nè assolutamente buoni, nè assolutamente cattiui si ritrouano. Il Virtuoso dunque cauando Piacere dall'operar Virtuosamente, sente Dolore opposto al suo Piacere, mentre non può operare in così fatta maniera. E perche non gli è concesso ope-

rare

rare contrario alla Virtù, e non rimane da essercitarla per interno principio d'elettione, perche sarebbe catiuo, e non sentirebbe Dolore; mà rimane dalla sua operatione per interno impedimento della propria potenza, oppresso da infermità, ò da ignoranza delle circostanze, ouero da principio estrinseco, e per forza, ò da mancamento d'instrumento, e di materia; è manifesto, che'l Dolore del Virtuoso nasce dall'hauer fatto attione non Virtuosa inuolontariamente, ò dall'impedimento, che gli è venuto, ò viene, ò in farne vna Virtuosa per mancamento della potenza, ò de gl'instrumenti, e mezi, senza li quali non può essercitarla. E quanto maggiore è l'impedimento, e di più nobil potenza, & operatione, di tanto maggior Dolore sostiene oppresso. Il Dolore del catiuo è parimente contrario al suo Piacere. E perche'l Piacere viene dall'operar vitiosamente conforme all'habito acquistato, il Dolore opposto nasce nel medesimo modo da attione inuolontaria, e contraria alla propria operatione, ò da mancamento della potenza, ouero de gl'instrumenti, e de mezi, senza l'aiuto de' quali non può operare. E conciosiache come le Virtù, e l'operationi loro sono sempre concordi, così i Vitij nel catiuo habituati, e l'operationi siano bene spesso contrarie, & egli habbia perciò le potenze dell'Anima sua in continua seditione, ne nasce, ch'operando con Piacere secondo vn Vitio, & essendo titato dalla cupidità d'essercitarne vn altro, il Piacere dell'vna potenza si può dire, che produca il Dolore dell'altra. E benche Aristotile affermi nel secondo della Retorica, che la presenza del Vitio non apporta Dolore, e ciò si possa confermare con quello, ch'egli parimente dice nel cap. 8. del 7. dell'Ethica, scriuendo, che'l Vitio è occulto, ma l'Incontinenza nò. Tuttauia non è contrario à quello, che s'è discorso, nè manco à quello, che dal medesimo viene affermato nel capo quarto del 9. dell'Ethica, dicendo, che'l catiuo, il qual'hà commesso sceleraggini molte, e graui, hà in odio la vita, e si dà la morte. Percioche'l Vitio dell'intemperante, e di ciascun habito particolare di questa sorte non apporta Dolore in quanto tale, mà l'arreca in quanto essercitandolo può impedire altre attioni d'vn'altro habito catiuo, e contrario, secondo il quale il Vitioso vorrebbe operare, come s'è prima accennato, & appresso più apertodiremo. Ma di più può accadere, che'l catiuo (auenga c'habituato) non potendo essere scelerato in modo, che sia affatto estinta in esso la Ragione; posciache se in tutti gli atti della vita sua operasse contrario ad essa, sarebbe di malitia infinita, e passerebbe in Vitio assai peggiore dell'ordinario, che nella conditione humana suol cascare; può accader, dico, che risorgendo alle volte nel Vitio il lume della Ragione, e considerando i suoi misfatti, ne prenda Dolore, e così mentre s'inducano à pentimento, sono gioueuoli, e non indegni di commendatione. Mà se poi per le smisurate sceleraggini sono tali, che ne senta grauata la coscienza in maniera, che non hauendo giudicio da sopportarli, e da correggersi, s'induca à disperatione, e per liberarsene, fuggendo (come dice Aristotile) se stesso, si toglie la vita; cotali Dolori sono altretanto graui, e biasimeuoli, quanto insopportabili. La onde il Vitioso non per li pensieri, che dall'habito catiuo per se gli vengono appresentati, prende Dolore, e s'affligge, & alle volte si dà la morte; mà per la reflessione, che col mezo della Ragione fà sopra di se stesso, rimirando le sceleraggini sue, e parendogli insopportabili. E però doue il Virtuoso sente solamente Dolore per l'impedimento delle sue operationi, (e per l'impedimento intendo anco il mancamento delle cose necessarie,) e per hauerle fatte inuolontariamente; il catiuo può prouarne di più maniere. Per l'impedimento delle proprie operationi per hauer operato inuolontariamente, oltra di ciò per lo contrasto de gli habiti contrari, che tengono in guerra l'Anima sua. E di più per lo rimordimento della coscienza, ch'alle volte à penitenza, & alle volte lo mena à disperatione, essendo egli nel termine, c'Hecuba dice di se stessa, mà in altro proposito, appresso Euridipe.

In mezo à molti mali essermi scorgo,
Nè qual miri più sò; poiche son tanti.
E s'ad vn mi riuolgo, vn'altro tosto

Mi tira in altra parte, e da trauerso.
E quel, ch'è più, succede male à male.

Cose, che nel Virtuoso non possono cadere, operando egli in quanto tale sempre rettamente, e con marauigliosa concordanza delle sue potenze, e delle Virtù sue, e recandogli perciò la coscienza, e la memoria delle cose da lui virtuosamente operate grandissimo Piacere lontano dà ogni pentimento, hauendo egli fermo proposito d'operar sempre nella stessa maniera. I continenti, e gl'incontinenti poiche sono quelli, che trà i Virtuosi, e i Vitiosi vengono riposti, prouano similmente Dolore, mentre rimangono impedite le loro operationi, e nello stesso operare da loro biasimato, mentre ancora ad essi non è impedito per lo contrasto dell'Appetito con la Ragione, del quale s'è già discorso, trattãdo delle conditioni loro. E possiamo dire, che'l Dolore de gl'incontinenti è dalla mala dispositione della potenza appetitiua, e della ragioneuole cagionato; posciache l'appetitiua non vbbidendo, come dourebbe alla ragioneuole, e la ragioneuole non commandando all'appetitiua, mà lasciandosi vincere da essa, operano amendue contrario alla propria natura, per non essere simili l'operationi habituate in esse, e facendosi con battaglia l'vna, e l'altra, produce Dolore. E'l medesimo auuiene del continente; percioche operando egli con la potenza appetitiua, e con la ragioneuole in modo, che se ben l'appetitiua soggiace, e la ragioneuole riman superiore conforme all'ordine della Natura; nondimeno perche non nasce dall'habito, ch'in ciò habbia acquistato l'vna, e l'altra potenza, sono amendue mal disposte, per non esser ben disposte compitamente secondo la propria Virtù. Onde pare, che nel loro operare contrastando insieme, producano insieme anco Dolore. Mà il Dolore del continente, e dell'incontinente sono differenti; perche quello del continente caminando all'habito Virtuoso, ottenuto, che l'hà, termina alla fine in Piacere honesto, corrispondente all'operatione della Virtù acquistata. E quello dell'incontinente disponendosi al Vitio habituato in esso, finisce in Piacere dishonesto, conforme all'operatione dell'habito Vitioso à cui peruiene. E se dobbiamo dire alcuna cosa ancora dei Dolori del contemplatiuo, essi parimente nascono dall'impedimento della propria operatione, la qual viene impedita per tante cagioni, quante habbiamo veduto, discorrendo di quello, ch'appartiene al Morale. E perche'l prouare, o sentire, ch'vna cosa sia molesta presuppone il giudicio; gli assolutamente Ignoranti, e incapaci di contemplatione non prouano propriamente così fatti Dolori, com'anco non fanno le bestie; mà gli huomini Scientiati solamente lo fanno, perche conoscendo, e gustando il Piacere del contemplare, comprendano, e sentano similmente il Dolore del non poter operare in così fatta maniera, venga poi da qual si voglia cagione. E come l'ignorante non conosce, nè giudica i Piaceri, e i Dolori del contemplatiuo, così il Vitioso è inhabile à conoscere, e à giudicare i Piaceri, e i Dolori de' buoni, e de i Virtuosi attiui, per hauer indisposta, e mal habituata la Ragione. Et vniuersalmente non può sentir Dolore, chi tien corrotta la potenza, per cui deue giudicar l'oggetto, e l'operatione non naturale, e dolorosa. E conciosiache l'esser'impedito nell operar bene sia vn'essere priuo del bene, & hauer male per accidente, in quanto non si gode il bene, e'l dolore, ch'in ciò si sente sia conseguente à così fatto male, e sia nel medesimo modo per accidente; seguirà, che'l Dolore prodotto dalla mala applicatione della potenza, venendo da operatione, ch'è cattiua per se, sarà similmente per se, e principalmente; e quello, che viene per impedimento estrinseco, sarà secondariamente, e per accidente; onde il primo sarà molto maggiore del secondo. E così doue il Piacere è cagione, che l'operante opera con maggior attentione, e cerca di continuare, e far più perfetta l'operation sua; il Dolore per contratio è cagione, che l'operante non può operare con attentione, e gl'impedisce l'operatione propria, e la rende imperfetta, e gli toglie la continuatione. Essendo dunque il Dolore passione propria, e conseguente all'impedimento della naturale, ò habituata operatione, si comprende il falso fondamento d'Eudosso, concludendo egli, che'l Piacere è grandissimo, e sommo bene, perche'l Dolore con-

trario è grandissimo male. Percioche nascendo egli dall'impedimento della naturale, e habituata operatione, & essendo sua proprietà, è tale per cagione d'esso; onde cotal'impedimento, e non il Dolore è principalissimo male. Dalla qual cosa si conferma insieme il nostro principal proponimento; poiche la maluagia, e Vitiosa operatione humana, che sopra l'altre si può esercitare, essendo il sommo male humano, l'ottima sopra tutte sarà per contrario il nostro sommo bene, e non il Piacere, che da essa risorge, e gli è congiunto. E tanto sia detto de i Dolori, ch'appartengono alle dispositioni, & habiti Morali, e tanto de' buoni, quanto de cattiui, donde deriuano, e quali siano

Che i Piaceri sano contrari à i Piaceri, e i Dolori à' Dolori; e i Piaceri à i Dolori.

Cap. V I I I.

E Conciosiache non solo i Dolori siano contrari à i Piaceri, mà i Dolori à i Dolori, & i Piaceri possano esser'anco contrari à i Piaceri, & apportarci scambieuolmente Dolore, conuerrà spiegare le contrarietà loro, & manifestare insieme, quali siano maggiori, e più nemici della Virtù, e da quali perciò si debba l'Huomo sopra tutti guardare. Parlando dunque vniuersalmente, ogni Piacere, quantunque honesto, può essere stimato quasi contrario ad vn altro Piacere d'operatione diuersa, che sia parimente honesto, in quanto l'vno diuertendo l'Huomo dall'altro, può impedirgli, che non lo proui, e non lo gusti. Onde fù da noi detto, che come i propri Dolori, così l'vn Piacere corrompe molte volte l'altro nella guisa, che si vede nel Diletto del mirare la Pittura, distogliendo colui, che d'essa si compiace dal Piacere della Musica. E' opposto ancora vn Piacere honesto ad vn'altro della medesima spetie, come il più al meno. E di così fatta maniera prouiamo, che'l Piacere dell'harmonia più perfetta smorza quello della men perfetta. Sono similmente contrari i Piaceri, come l'honesto, e'l bello al brutto, & al catiuo, e tale contrarietà si scorge frà i Piaceri de' Virtuosi, e quello de' Vitiosi. Sono parimente i Piaceri frà loro contrari come il vero, e'l falso; e così fatta contrarietà è fra'l Piacere del Sapiente, e del Sofista; percioche'l Sapiente conoscendo di saper veramente, proua della contemplatione, e scienza sua Piacere semplice, e puro, e'l Sofista in contrario consapeuole, che'l saper suo non è vero, mà apparente, gusta Piacere torbido, & impuro. Sono contrari ancora i Piaceri come male à male; e tali sono quei dell'Auaro, e del Prodigo, del Timido, e dell'Audace, & vniuersalmente de i Vitiosi, che secondo l'eccesso, e'l difetto vengono opposti. E' poi contrario assolutamente il Piacere al Dolore, come il bene al male; posciache l'vno è proprietà della natural'e perfetta operatione, e l'altro della non libera, e impedita; e quella è passione perfettiua, e questa distruttiua. Et à ciascun particolare Piacere è opposto il particolar Dolore, come ad habito la priuatione. E venendo à paragonar' i Dolori de i Virtuosi con quelli de i catiui, dico, che'l Virtuoso essendo così ben disposto dell'animo, come il sano del corpo, essendo perciò l'habito suo buono, e libero da ogni Vitio, nõ può produrre per se dolore alcuno, mà per accidente; come la Fortezza produce per accidente Dolore, accadendo, che'l forte venga ferito in esercitarla. E conciosiache i Dolori, che riporta il Virtuoso dall'essergli impedite le proprie operationi, siano di cose honeste, e per cose honeste; sono ancora honesti, lodeuoli, e moderati. E i suoi Piaceri benche possano esser diuersi, e l'vno habbia forza maggiore dell'altro, per tirar'à se l'Huomo; non sono tuttauia propriamente contrari, nè hanno forza propriamente di Dolore l'vno in rispetto all'altro. Poiche essendo honesti, possono per maggiore, e per minor bontà essere più, e meno eleggibili, e non perche appaia frà essi quella contrarietà, che frà vn'estremo, e l'altro, ò frà il buono, e'l catiuo veggiamo, doue contrarietà propriamente si può dare. E perche da habito catiuo non nascendo per se attione buona, non viene per conseguente vero, e saldo Piacere, segue, che'l Vitioso non solo da i suoi propri Dolori, mà anco da propri Piaceri sia tormentato, e che gli si conuertano in Dolore, per

esser tali, instabili, e frà loro contrarij. Percioche'l Vitioso (come s'è già accennato) mentre, com'intemperante, vuol goder la cosa amata, è sospinto ad atti di Prodigalità contrarij al Piacere dell'Auaritia; e volendo il Piacere dell'Auaro, non gusta quelli dell'intemperante, e li perde. Talche i Piaceri d'vn habito del Vitioso gli diuengono spesso Dolore, ò diciamo, che spesso gli recano impedimento, e Dolore ad vn'altro habito, che possiede. E così il Dolore del donare nell'Auaro è contrario al Piacere, & al Dolore del medesimo Auaro, che sia insieme intemperante. E contrario il Piacer dell'Auaro à quello dell'intemperante, com'è l'impedimento all'operatione, che da esso è intermessa; e per contrario l'istesso Piacere dell'Auaro al Dolore dell'intemperante, come male à male. E quel Dolore supera nel Vitioso l'altro Dolore, che nasce da priuatione dell'operatione di Vitio più habituato, per essere più contrario alla sua natura, essendo l'habito vn'altra Natura. Onde il Dolore del donare nell'Auaro vince quello dell'intemperante, qual hora il catiuo habbia più compito l'habito dell'Auaritia, che dell'Intemperanza. Per la qual cosa l'Auaro sentendo maggior Piacere in posseder l'Oro, che l'Amata, proua anco molestia maggiore in rimanere dell'vno priuo del donare, che dell'Amata; onde anteponendo il godere il danaro, al posseder l'Amata, elegge il Dolore più tosto del mancare d'essa, che del danaro. Talche in diuersa, e contraria maniera si manifesta vn Dolore maggior d'vn'altro Dolore di quello, che comprendiamo vn Piacere maggiore d'vn'altro Piacere. Percioche quel Dolore si mostra maggiore, che da noi è più fuggito; e quel Piacere per contrario è maggiore, che da noi è più abbracciato. E ritornando al proposito dico, che i Piaceri de i catiui sono frà loro contrari, & insieme à i loro Dolori, e i medesimi Dolori sono frà se stessi similmente contrari; & essendo corrispondenti al Vitioso estremo, che gli produce, sono imoderati. La onde se i Dolori dei Virtuosi sono honesti, per nascere dall'esser priuato dell'operare secondo gli habiti Virtuosi, e i Piaceri de i catiui sono dishonesti, nascendo da operationi d'habiti catiui, è chiaro, che i Dolori de i Virtuosi sono più eleggibili de i Piaceri de' catiui. Di più i Piaceri de' Virtuosi essendo di cose honeste, e quelli de i Vitiosi di cose dishoneste, i Piaceri de i catiui vengono ad esser Dolori à gli Huomini Virtuosi, e i Piaceri de i Virtuosi sono scambieuolmente Dolori à gli Scelerati. E così è fatto chiaro, come i Piaceri sono contrari à i Piaceri, come i Dolori à i Dolori, e come i Piaceri à i Dolori, e quali siano propri del catiuo, e quali del Virtuoso; e per conseguente appare, che i Piaceri tutti non debbono esser abbracciati, nè tutti i Dolori schifati, ò che i Piaceri del catiuo, come dishonesti, si debbono fuggire, e i Dolori del Virtuoso, come honesti, s'hanno da sopportare.

Quali Dolori siano maggiori, ò quei del Corpo, ò quei dell'Animo. Cap. X.

E Conciosiache'l Dolore sia passione, che nasce da impedimento della propria operatione, e da male tanto del Senso, quanto della potenza ragioneuole; possiamo anco vedere, quali Dolori siano maggiori, ò quelli del Senso, e i corporei da infirmità, ò da violenza prodotti, ò quelli dell'Anima ragioneuole. Intendendo adunque per maggior Dolore quello, che vien da male, il quale hà potenza maggiore per distruggere il composto; non è dubbio, che i Dolori corporei, e del Senso vniuersalmente parlando sono molto maggiori di quelli dell'Animo. Percioche i mali corporei, da i quali i Dolori sensuali deriuano, cagionano per se, e principalmente la corruttion dell'Huomo, risedèdo nel Senso primieramente la nostra vita; e quelli dell'animo, producendo la morte per accidente, in quanto che leuando il Sonno, il nutrirsi, e l'altre naturali, e necessarie operationi, vengono à debilitare il Senso, & à distruggerlo; dal che nasce poi la Morte. E che'l Dolore della potenza Sensitiua sia più afflittiuo di quello della ragioneuole, pare accompagnato

da molta ragione; conciosiache l'essenza dell'Animale essendo riposta primieramente (come detto habbiamo) nel Senso; conuiene, che la Natura intenta alla nostra conseruatione per renderci più accorti alla propria difesa, habbia posto nell'oggetto di cotale potenza molto maggiori Dolori, che in qual'altra si voglia; onde leggiamo, che infiniti degli Stoici, i quali faceuano professione di sostentar con le parole, & con gli atti della vita loro, che'l Dolore non fosse male; venendo poi alla proua, & essendo da grandissime infermità soppressi, furono costretti à dire, di non hauer imparato tanto dalla Filosofia di poter affermare, che'l Dolore, che sentiuano, non fosse male, come accadde à Dionigi d'Heraclea nella maniera, che da Cicerone nelle Tusculane è scritto. Ma puo ben'auuenire ancora, ch'alcun Dolore dell'Animo offenda per accidente maggiormente, e n'apporti la morte più ageuolmente d'alcun'altro Dolore corporeo. Si come l'affanno d'Homero di non sapere snodare l'Enimma de i Pescatori, gli offese, e più il Senso, hauendogli apportata la morte, di quel, che non haurebbe fatto percossa, ferita, ò febre, che non fusse stata mortale. Mà intendendo poi per maggior Dolore quello, che per venir da parte, ò potenza più importante, e nostra più propria, debba esser maggiormente fuggito; è chiaro, che i Dolori dell'Animo presupponendo, che vengano da mali, c'habbiano la stessa proportione con lo stesso Animo, che ritengono i Dolori corporei con l'infermità del Senso, saranno più da esser fuggiti di quelli del Senso. E in somma poiche i Dolori sono di spetie diuerse, e possono in diuersi soggetti esser considerati, & anco in vn medesimo; saranno assolutamente maggiori, e più afflittiui li corporei di quelli dell'Animo; perche n'apportano la morte. E quelli dell'Animo, come di parte più nobile, e più dannosi nel commercio, sarãno maggiori, e più da esser fuggiti. Et a ciascuno particolarmente sarà grandissimo, e grauissimo il Dolore, che sopra tutti prouerà contrario a l'habito suo. E quello giudicheremo poi veramente graue, e grande, che sarà stimato tale dal Virtuoso. E se'l Dolore deue corrispondere al male, da cui vien prodotto; il Dolore di questa sorte grande sarà quello, che nascerà (com'habbiamo già detto) dal male, che priuando l'Huomo della participatione del sommo bene attiuo, e facendolo inhabile ad esso, lo renderà insociabile; percioche sarà male opposto al sommo bene humano. E come il Piacere, ch'è conseguente alla Felicità humana, è il maggiore, che noi, in quanto Huomini attiui, possiamo prouare; così il Dolore à cotal Piacere contrario, deue esser tenuto il maggiore, e'l più graue, che nella persona Ciuile possa cadere. E perche i Dolori, come i Piaceri, si possono considerare presenti, ò passati, ò da venire; nella medesima maniera conchiuderemo, che maggiori saranno i Dolori della stessa spetie presenti di tutti gli altri, e che quelli dell'auuenire molto più graui saranno. Percioche il Dolor presente offende attualmente la disposition naturale, e gli altri nò; & i passati ritengono la memoria solamente noiosa, e non dannosa; anzi il ricordarsi del mal passato è più diletteuole, che molesto; come viene confermato da Aristotile nella Retorica. Onde ben disse il Poeta Toscano.

Per la dolce memoria di quel giorno,
Che fù principio à sì lunghi martiri.

E l'effetto della rimembranza del passato male è contrario à quello del Piacere, c'habbiamo goduto; perche presupponendo (come da noi fù detto) priuatione, ritiene più del molesto, che del giocondo. Mà i Dolori, che s'aspettano, essendo accompagnati da continuo timore, recano per se molestia acerbissima; si come i Piaceri, che s'attendono, sono grandi, per esser congiunti con la Speranza, benche non siano perfetti, per esser con dubbio, e non senza timore. Dico, che i Dolori aspettati apportano per se molestia acerbissima; poiche per accidente posson cagionar Piacere, quando sono per nascere da morte bellissima, & honestissima, come quella di Codro, e d'altri simili, i quali à manifesta morte si condussero per la salute della Patria loro. E conciosiache diuersi veggiamo parimente i mezi, e gl'instrumenti co i quali, e

li, e per li quali si può riportar Dolore; questi anco riescono più, e meno molesti, & acerbi, quanto sono cagione di maggior, e di minor Dolore. E finalmente perche i mali dell'Animo, e i proprij Vitij, e Dolori ad essi conseguenti nascono per nostra colpa, venendo i Vitij dalle nostre operationi, è ancora in nostro potere il viuerne liberi, operando nella maniera, c'habbiamo discorso, trattando delle Virtù: e quindi l'Huomo starassi sicuro non solo dalla maluagità, e bruttezza del Vitio, e dalle sue molestie; mà godendo della bontà, e bellezza di tutte le Virtù, si trouerà dispostissimo sempre alla Felicità, e viuerà frà gli Huomini vita quasi diuina, mà senza dubbio gloriosa sempre, ammirabile, e diletteuole. E tanto sia detto del Piacere, e del Dolore.

DELLE

DELLE MORALI
DEL SIGNOR FABIO ALBERGATI
LIBRO DECIMO.

Delle parti dell'Anima, e de' principij dell'attioni humane. Cap. I.

Abbiamo trattato fin quì à bastanza delle Virtù Morali; hora perche nel diffinirle habbiamo detto, che sono mediocrità secondo la retta Ragione, rimane da considerar più particolarmente, che cosa sia questa retta Ragione. Percioche conoscendosi ciascuna cosa perfettamente per le sue cause, e massime per la materia, e per la forma; hauremo compita chiarezza delle Virtù Morali, quando alla cognitione delle proprie materie, delle quali habbiamo discorso, sarà congiunta quella della forma loro, ch'è la stessa retta Ragione, in quel modo, che si dirà: e perch'ella è riposta nel nostro Intelletto, e s'estende à tutti gli habiti veri d'esso, conuerrà distinguerli, per conoscere, in che maniera la medesima retta Ragione cada sopra di loro; e faccia differenti gli habiti Morali da gl'Intellettiui. E si deue oltra di ciò ragionare de gli habiti Intellettiui; perch'essendo il nostro proponimento di trattare della Felicità, & hauendo veduto, ch'ella è operatione dell'Anima ragioneuole secondo la perfetta Virtù sua, se n'hà vna; e se n'hà più, per l'ottima, e perfettissima, & hauendo discorso, e considerato l'operationi dell'Anima secondo la Virtù Morale, che risiede nella potenza, che per essenza è irragioneuole, & è ragioneuole per participatione; conuiene considerare gli habiti, che sono collocati nella potenza Intellettiua, per trouar l'ottimo, e perfettissimo habito, per cui operando si può conseguire quella compita Felicità, à che l'Huomo in questa vita può humanamente peruenire. E conciosiache gli habiti siano corrispondenti alle potenze, & elle siano diuerse per la diuersità de gli oggetti, à i quali sono indirizzati; di quì è, che ritrouandosi due maniere di cose, vna delle quali è necessaria per esser sempre nel medesimo modo, e l'altra contingente, e variabile; è di mestiere, che nell'Intelletto nostro, ò diciamo nella parte ragioneuole dell'Anima nostra, si trouino due potenze corrispondenti à cotali oggetti; essendo necessario, che le cose di genere diuerso siano conosciute da potenze dell'Anima nostra di genere parimente diuerse; poich'ogni no-

nostra cognitione si fà per via di simiglianza, che tiene la potenza cognoscitrice con la cosa conosciuta. E massime essendo conueneuole, che la Natura, la quale nelle sue opere è sempre à se stessa simile, tenga il medesimo tenore ne gli oggetti intelligibili, che suole ne i sensibili; perche hauendo assegnato al suono l'vdito, à i colori la vista, & a ciascun'altro genere così fatto la sua proportionata potenza, per sentirli; è ragioneuole dico, ch'à gli oggetti intelligibili di genere diuersi habbia parimente dato potenze diuerse per apprenderli. In qual modo siano poi diuerse, ò realmente, ò per diuersità di ragione, poiche non importa al presente proponimento, tralasciaremo di cercarlo. La onde quella potenza, che trauaglierà intorno alle cose necessarie, sarà da noi chiamata Scientifica, e l'altra, che da' Greci è detta Logistica, da noi sarà nominata Discorsiua per lo fine, ò siasi se vogliamo dire Ratiocinatiua. Percioche sono l'vna dall'altra differenti, come si vede, non occorrendo alla Scientifica il consigliarsi, com'alla Discorsiua; poiche i suoi oggetti, essendo necessari, non possono accadere in diuerse maniere, nè ricercano, come quelli dell'altra, il consiglio, & è loro souerchio. Essendo adunque differenti cotali potenze, è da vedere, qual sia l'habito buono d'esse, cioè quello, per cui ottengono particolarmẽte la perfettione loro; e perche questo è la loro virtù, e si scorge nel far bene la propria operatione; consideraremo, quale sia la propria operatione di cotali potenze; percioche quindi si scoprirà la Virtù, e l'habito perfetto d'esse; e per ciò meglio fare, discorreremo prima in vniuersale de i principij delle nostre operationi. E' dunque creduto, che cotali principij siano trè, il Senso, l'Intelletto, e l'Appetito; mà il Senso non può essere riposto veramente frà i principij dell'attioni humane; poiche l'habbiamo commune con le Bestie, e serue solamente à rappresentare gli oggetti all'Intelletto astratti dalla materia. Per la qual cosa rimane, che i principij dell'attioni nostre siano l'Intelletto, e l'Appetito sensitiuo, in quanto è partecipe di Ragione; poiche come seguace solamente del Senso, è proprio de gli Animali irragioneuoli, e non è principio (come s'è detto) dell'attioni humane. E perche l'operatione dell'Intelletto è di conoscere le cose intelligibili nella maniera, c'hà chiarito Aristotile nel 3. dell'Anima, e ciò altro non è, che possedere la Verità delle cose; è chiaro, che l'operatione dell'Intelletto tanto deliberatiuo, quanto scientifico è la Verità; & in ciò amendue conuengono; ma sono poi differenti; perche'l bene, e la perfettione dello scientifico è nella sola cognitione della Verità, e l'imperfettione nell'ignoranza d'essa; e nell'Intelletto deliberatiuo la perfettione non è nella sola cognitione, mà ricerca insieme, ch'operi, e così non hà il semplice bene per fine, mà il bene, che cade sotto elettione. E conciosiache l'Intelletto pratico venendogli proposto dal Senso l'oggetto appetibile, ch'è mouente immobile, cõsultando giudichi, s'è buono, ò nò; e le ragioni somministrate in ciò dall'Appetito possano tirarlo da vna parte, e quelle dell'honesto da vn'altra, e la conclusione in così fatto caso sia l'elettione, che segue conforme alla parte, che resta vincitrice, e da essa subito nasca l'operatione; è necessario, se l'elettione deue esser retta, che l'Appetito segua il dettame della retta Ragione, abbracciando quello, che dall'Intelletto è giudicato buono, e fugga il contrario. Percioche concorrendo all'elettione l'atto della Ragione, e dell'Appetito, e quello della Ragione consistendo nel discorrere, e giudicare, se la cosa proposta è buona, ò cattiua, e quello dell'Appetito in abbracciarla, ò fuggirla corrispondente al giudicio dell'Intelletto come superiore, & Architettonico in quella maniera, che'l Discepolo vbbidendo al Maestro, segue il suo indirizzo; è di mistiero, douendo esser l'elettione retta, che le cause concorrenti in essa siano secondo l'ordine della Natura ben disposte, e che all'affermatione, e negatione, & al giudicio fatto dalla Ragione retta sopra l'oggetto, che sia buono, ò cattiuo, corrisponda dalla parte dell'Appetito il seguito (come s'è detto) e la fuga. E perche l'Appetito in così fatta guisa non può seguire il dettame della Ragione, mentre dalla Virtù Morale non sia auezzo, rimane, ch'alla retta elettione sia necessario l'Intelletto ben disposto, e la Virtù Morale. Posciache senza l'atto dell'Intelletto, e senza l'habito Morale non è possibile produrre sorte alcuna d'attione nè buona, nè cattiua; si come veggiamo

ne i Fanciulli,e nelle Bestie,hauēdo quelli il giuditio imperfetto, e queste essēdone à fatto priue;corrispondendo dunque all'affermatione,& alla negatione fatta dalla Ragione retta sopra l'oggetto,che sia buono,ò catiuo dalla parte dell'Appetito,il seguito,e la fuga; ne nasce l'operatione dell'Intelletto pratico, e'l bene agibile. E per agibile intendo consultabile,e che può essere,e non essere;come fù già da noi considerato. E conciosiache dall'elettione proceda l'essecutione, appare, ch'essa è causa efficiente delle nostre attioni, e la cosa appetibile è la finale,per cui ci mouiamo ad operare. E perche cotale elettione è propria dell'Huomo; possiamo dire, ch'egli sia il vero principio efficiente dell'operatione attiua. Mà la potenza contēplatiua hauendo per sua perfettione la verità sola,non hà fine estrinseco da se stessa,nè giudica,se questo si deue fuggire, ò seguitare; mà s'acquieta del semplice sapere,e del contemplare. Essendo adunque l'operationi della parte attiua, e della contemplatiua dell'Anima nostra la Verità nel modo,che s'è discorso;consideraremo,che quelli habiti saranno le Virtù loro,per li quali possedendoli potranno sempre dire il vero. Quanti poi,e quali siano, si farà hora manifesto.

Quanti siano gli habiti dell'Intelletto, e che cosa sia la Scienza. Cap. II.

GLi habiti dunque, co i quali affermando, ouero negando l'Anima nostra, dice sempre il vero,sono cinque. Percioch'ella fatica mediante la potenza pratica, e deliberatiua intorno alle cose contingenti rettamente, ouero mediante la contemplatiua intorno alle necessarie,e se intorno alle contingenti,ò queste hanno il fine nella propria operatione,e sono agibili,e l'habito loro è la Prudenza,ouero oltra l'operatione hanno altro fine,e sono effettibili, e sopra queste è l'Arte. Mà se l'Anima nostra trauaglia intorno alle cose necessarie, ò cerca, & ottiene la cognitione loro per li veri principij d'esse, e ne viene la Scienza;ouero comprende i primi principij indemostrabili;e questo habito è detto Intelletto; ouero possiede la cognitione de'primi, e sommi principij assolutamente, & insieme quella delle somme conclusioni,che da essi dipendono; & è chiamato Sapienza. Per la qual cosa si vede,che gli habiti,per li quali l'Anima nostra affermando, ouero negando, dice sempre il vero,sono cinque,e perche,e quali sono. Frà cotali habiti nō è riposta l'Opinione,potendo spesse volte dir'il falso, & essendo per modo incerta, che ne lascia dubbij, che la contraria parte possa esser vera; onde non può produrre in noi habito alcuno; posciache l'habito mostra fermezza, e non incertitudine. Et auuenga, che la Prudenza, e l'Arte non ottengano sempre i fini loro; non segue, che non dichino sempre il vero. Nè già sono conueneuoli risposte quelle, ch'in così fatto proposito vengono fatte da alcuni con dire,che si deue intendere,che sempre dicano il vero,cioè per la maggior parte, & oltra di ciò; che non dicono il vero per difetto della materia contingente, e variabile, intorno alla quale trauagliano, e non per natura loro; non sono dico cotali risposte sufficienti. Perche noi diciamo, che sempre, e non per la maggior parte la Prudenza,e l'Arte dicono il vero; ancora ch'intorno à materia variabile si raggirino, è non conseguiscano sempre i fini loro. Poiche non negano, nè affermano, che la tal cosa habbia,ò non habbia da succedere,nè che siano per conseguire il fine,à cui indirizzano le loro operationi;mà bene affermano ne i loro affari,che si debbano operare le tali cose,e nel tal modo,e negano,che le tali, e nel tal modo si debbano fare; e di questa maniera dicono sempre il vero. E così il Medico eccellente medicando co i principij della Medicina, opera di sorte, che tutti i periti dell'Arte affermano, ch'egli dice il vero, cioè medica con retta ragione conforme all'Arte, e che d'altra maniera rettamente non si può operare. E nella stessa guisa il Prudente fà sempre elettioni tali,e così indirizza l'attioni sue,ch'ogn'Huomo saggio confessa, ch'egli dice il vero; cioè opera rettamente,come la Prudenza richiede, e che secondo la regola d'essa;non si deue per altra strada caminare. E così altro è, che cotali habiti dicano il vero, e che con retta, e vera Ragione discorrano, e conchiudano, che si habbia da

operare in questo, ò in quel modo, & altro è, ch'ottengano i fini, à i quali le loro operationi sono indirizzate; posciache ciò non dipende dall'essenza d'essi, mà da cose estrinseche, e dalla materia de' contingenti, intorno alla quale trauagliano, sottoposta alle mutationi, & à gli accidenti inopinati. Mà veniamo più particolarmente ad essaminare gli habiti raccontati, & à cercare, che cosa sono, & diciamo prima de i contemplatiui, come de i più degni, e prima della Scienza, percioche ci ageuolerà la strada all'Intelletto, & alla Sapienza; conciosiache in parlar di cotali habiti si ragiona insieme della Scienza, e non per contrario. La Scienza dunque presa nel suo proprio significato è secondo il commune consentimento di cose, che non possono stare in altra maniera. Percioche se fosse di cose contingenti, essendo elle di cotal sorte, che dopò hauer fatto sopra di loro la possibil consideratione, ne lasciano incerti, e dubbij, se possono succedere più in vn modo, che in vn'altro, non s'haurebbe certezza d'esse, come ricerca la Scienza. Douend'ella dunque esser di cose, che non possono stare in altra maniera (come s'è detto) sono assolutamente necessarie, e per conseguente eterne, non sottoposte à generatione, nè à corruttione. E conciosiache la Scienza possa di più essere insegnata, e similmente lo Scibile, per dir così, non essendo egli altro, che la stessa Scienza in potenza, & insegnandosi, & apprendendosi per via di Dottrina, e di Disciplina, si fa di precedente cognitione. E perche cotal Dottrina è riposta nel Sillogismo composto di propositioni vniuersali, che si raccogliono per indutione da i singolari; ne nasce, che la Scienza, in quanto procedente da Sillogismo, si genera di precedente cognitione delle propositioni vniuersali, che sono più conosciute della conclusione, e sono prime, e cause non solo della conclusione, mà della cosa ancora; e si fà di precedente cognitione similmente de i singolari, e della Induttione come più manifesta d'esse propositioni. Posciache cotali propositioni, per esser primi principij, non hanno sopra di loro altri principij, e non essendo perciò dimostrabili, richieggono la sola proua dell'Induttione, e del Senso primo principio remoto d'ogni Dimostratione, e più certo d'essa; auuenga che la Dimostratione, come fattura dell'Intelletto, sia molto più degna dell'Induttione, che nasce dal Senso. Nascendo adunque la Scienza dal Sillogismo, nel quale non solo concorrono le precognitioni delle propositioni, e dell'Indutioni, mà che cotali propositioni siano primi principij immediati, e cause della cosa, e insieme della conclusione, si manifesta, ch'ella s'acquista con la Dimostratione. Onde potremo definirla con dire, ch'è vn habito, che s'acquista per la Dimostratione, della quale è stato pienamente scritto da Aristotile nel primo de i secondi libri Risolutiui chiamati della Posteriora; la onde l'esser la Scienza di cose eterne, che non possono stare altrimente, la rende differente dall'Arte, e dalla Prudenza, che sono di materia contingente, e insieme fà, ch'ella è di cose vniuersali, e quelle sono di singolari. E'l dire, che sia habito acquistato per Dimostratione, manifesta, che può essere insegnata, & imparata, onde si diuersifica parimente da gli habiti raccontati: Percioch'essi non s'acquistano principalmente per via di Dottrina, & il saperli è poco; mà l'assuefarsi, e l'essercitatione è il tutto. Mà passiamo à gli altri habiti contemplatiui; perche conoscendoli, comprenderemo insieme le differenze, che tengono con gli attiui, e con la Scienza.

Dell'Intelletto. Cap. III.

Essendosi chiarito, che la Scienza è vn habito, che s'acquista per Dimostratione, & è di cose necessarie; è manifesto, che i supremi principij delle Scienze sono parimente necessarij, e cotali principij diciamo, ch'appartengono all'Intelletto: Percioche essendo principij, sono indimostrabili, onde d'essi non è Scienza; e se fossero dimostrabili sarebbono per altri principij primi, talch'essi non sarebbono primi, mà conclusioni dependenti da altri principij, e supremi principij. Questi dunque non sono dell'habito della Scienza, nè parimente della Sapienza, ancorch'ella si serua in alcune cose della Dimostratione: non

conuengono manco all'Arte, nè alla Prudenza, essendo elle di cose contingenti, e i principij di necessarie, come s'è veduto: onde rimane, che cotali principij indimostrabili siano dell'Intelletto, e quest'habito è poi detto Intelletto, perch'apprendēdo in vn momento simili principij senza discorso, ò difficultà alcuna, simiglia al primo, e vero Intelletto, ch'è Dio, al quale ogni cosa è presente. E così possiamo difinirlo, che sia vn habito, per lo quale conosciamo i primi principij indimostrabili, come dire, che'l tutto sia maggiore della sua parte. E questo basti dell'Intelletto.

Della Sapienza. Cap. IV.

LA Sapienza verrà poi conosciuta, se riguarderemo le qualità de' soggetti, à i quali siamo soliti attribuirla. Chiamiamo dunque sauij particolarmente coloro, che sono di singolar eccellenza in alcun' Arte. La onde se l'esser perfetto in vna particolar' Arte fà, che così fatto artefice è detto sauio in essa; non è dubbio, che colui, il quale è vniuersalmente perfetto in tutte le Scienze, deue esser chiamato assolutamente sauio, e la sua Sapienza è veramente Sapienza esquisitissima sopra tutte le Scienze: e conciosiache l'esquisitezza della Scienza stia nella perfetta cognitione delle cose, la qual nasce da i loro principij, e per cagione d'essi dalle conclusioni; è chiaro, che la vera Sapienza essendo sopra ogni cognitione, e Scienza, abbraccia, e comprende i principij supremi, e le conclusioni scientifiche supreme. Et è perciò vn habito, che contiene in se l'Intelletto, e la Scienza. E così essendo ella de' primi principij, e di cose altissime, nobilissime, e communissime, e potendo prouare i principij di tutte l'altre Scienze; possiamo dire, ch'ella habbia il capo, e sia capo d'esse.

Dell'Arte. Cap. V.

VEniamo hora à gli habiti dell'Intelletto discorsiuo, e pratico. E ch'essi siano differenti da i contemplatiui; perche i contemplatiui trauagliano intorno à cose necessarie, & eterne, e i pratici intorno alle contingenti, è già detto. Considerando adunque le differenze, che questi habiti pratici tengono fra loro, dico, che sono di due sorti, conformi alla diuersità delle materie, che si ritrouano; percioche alcuni sono agibili, e alcuni altri fattibili. E che siano differenti in modo, che gli vni non siano da gli altri contenuti, come la Spetie dal Genere, si vede; poiche l'attione non è effettione, e l'effettione non è attione, e'l fine della buona attione è in se stessa, come s'è mostrato, parlando delle Virtù Morali, e appresso meglio si mostrerà; mà quello dell'effettione stà nell'opera, che vien fatta da essa, & è indirizzata sēpre ad altro fine; e così l'habito dell'effettione è l'Arte, e quello dell'attione è la Prudenza. E lasciando per hora di fare più minuta consideratione delle differenze loro, veniamo à discorrere prima dell'Arte, come più conosciuta da noi. Hauendo dunque detto, ch'ella s'impiega intorno alle cose contingenti, appare, che la fatica sua è per fare alcuna cosa di quelle, che possono essere diuersamente; perche se non potessero essere in diuerse maniere, sarebbono necessarie, e non apparterrebbono all'Arte. Stando dunque all'artefice il farle, il principio del mouimento, e dell'esser loro in quanto fattibili è nell'artefice, e non in esse; e in ciò sono simili all'attione, hauendo elle parimente i principij loro ne gli agenti, e non in se stesse, contrario alla conditione delle cose naturali, che ritengono il principio del moto in se stesse. E perche l'Arte finalmente è vno degli habiti, per cui diciamo il vero, trauagliando egli intorno all'effettione, e alle cose artificiali; e facendole, conuiene, che sia con vera ragione; poich'in altra guisa non direbbe sempre il vero. La onde raccoglieremo, che l'Arte è vn habito dell'Intelletto effettiuo con vera ragione di quelle cose, che si possono fare diuersamente. E questo si proua dal vedere, che cotal difinitione si conuerte con l'Arte, e che ciascun'Arte è vn tal habito, & iscam-

iſcambieuolmente ogni habito coſi fatto è Arte, com'è ageuole da comprendere per via d'Induttione diſcorrendo in tutte particolarmente. E ſi può conoſcere inſieme dall'Inertia ſuo oppoſto, eſſendo ella vn'habito effettiuo con falſa ragione intorno alle medeſime coſe, che poſſono eſſer fatte diuerſamente.

Della Prudenza. Cap. VI.

MA paſſiamo alla Prudenza. Ch'ella dunque ſi raggiri intorno alle coſe agibili, è già manifeſto; mà che coſa ella ſia, è da comprendere dall'eſſere di coloro, che la poſſeggono; percioche le qualità, e l'operationi, che ſcopriremo in eſſi in quanto Prudenti, eſſendo eglino tali per cagione di lei, verranno dall'eſſenza ſua. I Prudenti dunque conſigliano bene intorno alle coſe, che ſono loro gioueuoli al ben viuere, come moſtra il commune conſentimento delle genti, eſſendo chiamati Prudenti particolarmente coloro, i quali ritrouano mezi gioueuoli per conſeguire alcuni fini appartenenti al proprio viuere, del quale non ſia Arte alcuna; poiche ſe l'Arte vi foſſe, ella inſegnerebbe coſi fatti mezi, e cotali Huomini ſi chiamerebbono propriamente periti artefici, e non Prudenti. Per la qual coſa ſe coloro ſono chiamati Prudenti particolarmente, ch'à fine particolare di coſa appartenente al ben viuere ſanno ritrouare il conueneuole mezo per ottenerlo; quelli ſaranno aſſolutamente Prudenti, ch'in tutte le coſe agibili ciò ſapranno fare. Non eſſendo adunque la Prudenza habito contemplatiuo, nè Arte, rimane, che ſia attiuo con retta Ragione intorno alle coſe, che poſſono eſsere buone, e catiue al noſtro viuere; ò diciamo, che la Prudenza è vn habito, per cui chi lo poſſiede opera rettamente nelle coſe, che poſſono eſſere buone, e catiue alla noſtra vita; che vale quanto, ſe diceſſimo, ch'opera rettamente nelle coſe agibili. Dico rettamente; perche ſe non foſſe retto, non produrrebbe ſempre la Verità, com'è neceſſario. Hò poi detto nelle coſe agibili à differenza de gli habiti contemplatiui, e dell'Arti, che trauagliano intorno alle fattibili, e contemplabili. E che la Prudenza faccia operare di coſi fatta maniera, ſi vede aperto; poiche coloro, che ſono chiamati Prudenti, ſanno gouernare bene le coſe priuate, e le publiche. Oltra di ciò, che ſia ſua propria operatione il ſaper ritrouare il mezo nelle coſe agibili, e per conſeguente, che l'habito ſuo ſia, qual'è ſtato poſto da noi, ne fà chiaro ſegno il nome, che da Greci vien dato alla Temperanza, chiamandola con nome, ch'appreſſo di loro importa conſeruatrice della Prudenza. Poiche coſi non è chiamata per altra cagione, ſe non perche conſeruando la perſona col ſentimento incorrotto, e ſincero alle coſe appartenenti al Piacere, & alla Moleſtia, che ſono intorno al tatto, le conſerua inſieme intiero, e ſano il giuditio nelle coſe agibili, che da cotali oggetti vien corrotto. La onde ſe quella è operatione di ciaſcuna coſa, per cui eſſendo conſeruata, diciamo ſimilmente, ch'ella ſi conſerua, & è propria di eſſa; il giudicio retto nelle coſe agibili eſsendo tale appreſso alla Prudenza, è manifeſto, ch'egli è ſua propria operatione, e che l'habito, che la produce, è ſuo eſſentiale. E perche la Prudenza fatica intorno alle coſe agibili, in quanto ſi operano, e queſti ſono i ſingolari, è chiaro, che trauaglia intorno ad eſſi ſingolari; e perche opera con diſcorſo, e queſto ſi ſerue dell'vniuerſale, di qui la Prudenza richiede la cognitione dell'vniuerſale ancora. Mà eſſendo ogni ſuo diſcorſo, & indirizzo riuolto all'attione, ch'è riposta nel ſingolare; delle due cognitioni l'è per conſeguente più neceſsaria quella del ſingolare, che dell'vniuerſale. Percioche non ſarebbe d'alcun rilieuo al Medico il ſapere, che le carni leggiere foſſero ſane, s'inſieme non le conoſceſse, e non le proponeſse à gl'infermi; e così la ſola cognitione dell'vniuerſale ſarebbe otioſa, e di niuno giouamento; mà quella del ſingolare nò; onde nell'Arte ancora (come ſi vede nella Medicina) è più neceſsario il pratico, che lo ſcientiato. E non è poi diſdiceuole, che l'Intelletto, ſe ben principalmente conoſce l'vniuerſale; che comprenda tuttauia ancor i ſingolari mediante la Pantaſia, e'l Senſo commune. E veramente s'egli non li conoſceſse, come cauerebbe dalla loro Induttione

l'vniuer-

l'vniuersale? e come consulterebbe, consultandosi delle cose singolari? E'l dire (come
hà fatto vn gran letterato) che'l Prudente, e non la Prudenza conosce i singolari, è mal sicuro rifugio, per mio auiso; poiche quanto al presente proposito nulla rilieua il dire il Prudente, ò la Prudenza. E di quì il giusto fù chiamato ancò da Aristotile Giustitia viua, e giusto animato, e ragionando della Magnanimità dice, che non è differente il considerare l'habito, ò la persona, che lo possiede. E perciò se ciascuno operante deue operare secondo la forma sua, e come tale non potrà operar cosa, alla quale ella non s'estenda; non è dubbio, che'l Prudente operando in quanto tale, opera sempre conforme all'habito della Prudenza. Conchiudiamo dunque, che la Prudenza, e'l Prudente fatica intorno à i singolari, e li considera come agibili. E conciosiache la Facoltà Ciuile sia parimente intorno alle cose agibili, potremo dire, che sia la stessa cosa in sostanza con la Prudenza, mà che siano differenti per diuersi riguardi, che nascono dalle loro operationi. Percioche l'vffitio d'ambedue è d'operar bene nelle cose appartenenti alla vita attiua; mà la differenza loro è, che la Prudenza Morale, della qual trattiamo, riguarda il bene della persona indeterminata à qual si voglia commercio, e la Facoltà Ciuile mira l'Huomo considerato, come Cittadino, e ristretto al benefitio publico, e all'vniuersale della Città. Perche dunque le cose agibili, e i beni, à i quali caminano, sono di spetie diuerse; si trouano anco diuerse spetie di Prudenza; e altra è per conto del bene della propria persona, & è chiamata communemente Prudenza; e altra è indirizzata al benefitio altrui, e questa ouero hà riguardo al ben priuato, e di quì nasce l'Economica, ouero mira il ben publico, e la Città, & è detta Prudenza Ciuile; la quale si spande poi in altri rami; percioche ouero s'impiega nel dar leggi, e porre ordini sopra tutte le cose, che bisognano, & è come Architettonica, & vniuersale; ouero s'affatica intorno alle particolari attioni, ch'accadono nella Republica, e nō hauendo nome proprio, è chiamata con quello del genere Prudenza Ciuile; e così vna parte d'essa trauaglia intorno à i giuditij, rendendo ragione à ciascuno, premiando il buono, e castigando il reo; e l'altra esercita l'vffitio suo intorno all'attioni, ch'occorrono alla giornata. E perche coloro, ch'operano, & esercitano queste due parti della Giustitia Ciuile, eseguiscono gli ordini della Republica, paiono sopra tutti Ciuili, e sono nelle cose del gouerno, come nelle fabriche i Muratori, che soli s'affaticano, e pare, che formino l'edifitio, auuenga che'l principio del moto loro nasca dall'Architetto, per le regole, ch'ad essi hà proposte nell'operare. E la Prudenza particolare, per la qual ciascuno è atto à prouedere à i proprij bisogni, non è come vniuersalmente vien creduto, la propria Prudenza: Percioche se l'Huomo è nato non solamente animale, mà sociabile, e Ciuile; quella è sua propria Prudenza, per la quale è atto à prouedere al suo proprio viuere nō solo in quanto animale, mà in quanto sociabile, e specialmente di quella società, che gli arreca la suprema sua perfettione, ch'è la Ciuile. Onde la Prudenza particolare non gli potendo dare cotal altezza, mà nascendo dalla Ciuile; questa è degna veramente del nome di Prudenza, e sopra tutte è Architettonica, e prouedendo al benefitio commune, è conuertibile con la Facoltà Ciuile, della quale si ragionò da principio; & è la stessa cosa con lei; e la Prudenza particolare è sua particella, come l'Huomo particolare è parte della Città. E che la Prudenza particolare sia di gran lunga inferiore alla Ciuile, lo manifesta il mirare; che l'Architettonico è prudente in vniuersale, e in particolare, e à se stesso gioua, e à gli altri; mà il Prudente particolare gioua solo à se stesso, e non di necessità à gli altri, e la cagione è, perche, chi possiede solamente la Prudenza particolare, non hà di necessità l'esperienza delle cose Ciuili; onde non gode la Prudenza vniuersale; mà chi ottiene l'vniuersale, hà insieme la sperienza delle cose, che particolarmente gli conuengono, e possiede per conseguente la Prudenza particolare. Oltra di ciò come non possiamo hauere compiutamente il bene d'vna parte, se non l'otteniamo in corrispondenza del tutto, à cui è ordinata; così è da dire, che la Prudenza, e'l bene particolare non si può conseguire perfettamente senza hauer riguardo all'vniuersale, per dipender da esso, & essergli indirizzato, e

per-

perciò considerato per se solo, e come più perfetto in paragone dell'vniuersale. Mà la cagione, perche le genti prendono errore à stimare, che quello sia veramente Prudente, che sà prouedere à i suoi bisogni particolari; nasce dalla corruttione del viuere ordinario, da che gli Huomini trauolgendo l'ordine delle cose, indirizzano il bene publico al priuato, & hanno maggior cognitione di questo, che di quello. Nè si deue già credere poi, che la Prudenza, benche particolare, si possa ottenere agibilmente, e che stia nella sola cognitione; percioche mirand'ella l'attione, non s'appaga della cognitione, e del saper solo, come s'è diuisato; mà ricerca l'esperienza, la qual non si conseguisce se non con attioni di molto tempo. E che la Prudenza richiegga l'esperienza, lo mostra il vedere, che doue non è esperienza, quiui nõ trouiamo Prudenza; di che fanno piena fede i Giouani, che per esser' inesperti, sono parimente priui di Prudenza, e non solo di Prudenza, ma di tutte le Scienze, e cognitioni ancora, che dall'esperienza deriuano; com'è la Filosofia naturale, e la sopra naturale, doue delle Matematiche possono essere intendenti, come di quelle, che non ricercano lunghezza di tempo per far'esperienza, & essendo considerate, e conosciute senza la cognitione di questo, e di quel singolare, ch'in questa, e in quella particolare materia si ritroua. S'è dunque veduto, che la Prudenza è intorno alle cose consultabili, e ch'è vn habito attiuo con retta Ragione, per cui, chi lo possiede, opera rettamente nelle cose, che possono esser buone, e catiue alla vita attiua. Et habbiamo insieme discorso delle spetie diuerse, che se ne trouano, e veduto, qual'è la più degna. Onde si scopre insieme quello, che da principio era cercato da noi, che la Prudenza essendo retta Ragione delle cose agibili e queste appartenendo alla Virtù Morale, ch'ella è retta Ragione delle cose appartenenti alla Virtù Morale, & è la forma, e perfettione d'essa, cagionando percio, ch'ella possa far bene la propria operatione, come appresso più chiaramente vedremo.

Della Consultatione. Cap. VII.

HOra perche s'è detto, che la Prudenza consiglia bene intorno alle cose agibili, consideriamo, come si fà la buona Consultatione. Percioche fù da principio solamente considerata la materia, intorno alla quale essa faticaua, con vedere anco, ch'era vn ricercamento di cose agibili per ritrouare la migliore da eleggere. Fù dico da noi discorso all'hora della Consultatione in gratia dell'Elettione, della quale si ragionò inanzi alle particolari Virtù, per essere vn principio delle nostre attioni; percioch'era necessario conoscerla, essendo il soggetto, intorno al quale si riuolge l'Elettione; & essendo presupposta da lei: mà hora conuiene trattarne come di cosa sottoposta, & indirizzata alla Prudenza, e però non è più da cercare, che cosa sia, ne come si faccia in vniuersale la Consultatione, mà è da vedere, come si fà, e che cosa è la buona Consultatione, non potendo seruire in altra maniera alla Prudenza, come vedremo. Sia dunque presupposto, che'l Consiglio, e la Consultatione trauaglia intorno alle cose contingenti, & agibili, come fù già discorso, e risoluto; e diciamo hora, ch'alla Consultatione si richiede, per esser buona, che sia retta; perche non essendo retta, il Consigliere erra, cosa contraria alla Prudenza. La rettitudine poi del Consiglio s'intende in diuersi modi: percioche chiamandosi retto il Consiglio, per cui s'ottiene il fine proposto, questo può essere buono, e catiuo, e insieme possono essere della medesima conditione i mezi, per li quali il Consiglio ad esso ne conduce. Per la qual cosa la buona Consultatione deriuando dalla Prudenza, non può esser retta veramente, qual'hora ne guidi à fin catiuo, perch' operando per l'honesto, è da ciò lontana, e gli è nemica. E cotal Consultatione è propria de maluagi, ottenendo col mezo suo i loro dishonesti proponimenti. La onde la buona Consultatione, douendo produrre cosa honesta, non potrà esser' indirizzata à fine dishonesto, e non sarà parimente retta conforme alla stessa Prudenza, mentre ne condurrà à buon fine per mezi rei. Percioche si come nelle Scienze, e nelle cose contemplatiue, non è conueneuole la proua, che produce con-

ce conclusione verà con mezo falso;così nell'attiue, le quali nel loro procedere corrispondono alle contemplatiue, come s'è veduto, non è retto il Consiglio, che con mezo brutto ne guida à fine honesto. Conciosiache'l Prudente, il qual fà la Consultatione, essendo Virtuoso, & hauendo il proponimento buono, vuole, che i mezi suoi siano à se stesso dicceuoli, & al fine, che s'è proposto; e d'altra maniera non opererebbe secondo il proprio habito, e non sarebbe prudente. È dunque necessario, che la Consultatione retta venga indirizzata à retto fine, e con mezi corrispondenti. E perch' ella trauaglia intorno a gli agibili, per ritrouare, & eleggere il migliore, e bisogna perciò fare esquisito ricercamẽto di tutti quelli, che sono ragioneuoli, e paragonare l'vn con l'altro con le circostanze loro, che richiede il tempo; e conciosiach'ella venga parimente indirizzata all'Elettione, & all'operare corrispondente all'occasione presente, che tosto passa; è di mestiere, che cotale ricercamento sia da vna parte per modo, che non tralasciando troppo frettolosamente di considerar tutti i conueneuoli partiti, non produca temeraria Elettione, e da vn'altra non sia in maniera tarda in ritrouarli, e pesarli, ch'inutilmente fugga l'opportunità. La onde non dourà la Consultatione retta esser frettolosa, nè tarda, mà matura, e in tempo conueneuole. Oltra di ciò perche l'Huomo può consigliare alle volte bene intorno ad vn genere, e ad vn particolar fine solamente, come intorno al tenere copiosa, & abbondante la Casa, ò la Città di Vettouaglie, e può esser' ancora assolutamente, e sempre buon Consigliere in ogni cosa appartenente al supremo fine della vita attiua; la buona Consultatione, essendo buona assolutamente; è indirizzata anco all'assoluto, & vniuersale fine humano, e à tutti i mezi, che gli conuengono. E raccogliendo da quello, che s'è discorso, la sua diffinitione, diremo, ch'ella è vna rettitudine del Consiglio, che per via del mezo buono ne conduce in tempo conueniente à fine assolutamente buono. E perche la Consultatione di questa sorte è propria del Prudente, ch'è assolutamente buono; potrà essere difinita anco in altra maniera con dire, ch'è vna rettitudine, che ne conduce al fine, del quale la Prudenza è vera giudicatrice; cioè, ch'ella s'hà proposto. Conciosiache dicendo, che la Prudenza giudica di cotal fine, viene per conseguente à presupporre, che racchiuda in se il mezo, e'l fin buono, e'l tempo maturo, e conueneuole. Percioche l'habito buono, che giudica, e riuuole il fin buono, abbraccia parimẽte, e vuole i mezi, che gli corrispondano. Da quello, che dunque s'è detto, si comprende, che la buona Consultatione non è Scienza, perche l'Huomo, che possiede la Scienza, non ricerca cosa alcuna, e ottiene col suo Intelletto la cosa Scibile in quãto tale; mà chi hà la buona Consultatione, nõ possiede perciò la cosa consigliata. E la Consultatione è vn ricercamento di cose agibili, per ritrouare la migliore da eleggere; mà la Scienza è senza ricercamento cosi fatto, benche non impedisca, che si possa generare in noi per via d'alcuno ricercamento. E la Scienza è d'vna cosa sola, e la persona s'acquista in essa, nè si stende ad operatione estrinseca. Oltra di ciò nella Consultatione si puo errare, e non errare, onde nella buona Consultatione cade la rettitudine, mà nella Scienza nò; poich' in essa non cade errore, & ella è rettitudine; e'l contrario della Verità, che possiamo chiamare rettitudine della Scienza, e la Falsità, e della rettitudine buona della Consultatione il mal Consiglio. Non è similmente buona congiettura facendosi ella presto, e senza discorso, doue la buona Consultatione ricerca maturità, e discorso; cosa, che la rende insieme differente da quella Solertia, ch'è vna subbita inuentione del mezo; si vede parimente, che non è Opinione, poiche la rettitudine d'essa è la Verità; e la Bontà è della Consultatione. Oltra di ciò l'Opinione è determinata ad vna parte della contradittione, se bene è con alcun dubbio dell'altra; mà la Consultatione non hà per risoluta la cosa, della quale consulta, e non è certo il Consigliere, che si possa conseguire, nè si ferma sopra di essa, mà l'indirizza all'Elettione, e all'operare. E così la difinitione, c'habbiamo data distinguendo la buona Consultatione dalle cose, che le sono simili, e vicine, dimostra, ch'è rettamente assegnata.

Della Sagacità. Cap. VIII.

SEgue alla Consultatione il ragionare della Perspicacia, ò Sagacita, che vogliamo dire, seruendo ella parimente alla Prudenza, come vedremo. E ch'ella, e'l suo contrario ci sia, si comprende chiaro; poiche veggiamo alcuni esser chiamati Perspicaci, perche la posseggono, & alcuni altri grossi, perche tengono l habito contrario. La Perspicacia dunque è intorno alle cose consultabili, e perciò intorno alla materia del Prudente; percioche se trauagliasse intorno à cose necessarie, sarebbe Scienza, onde chi fusse Sagace, poseder ebbe la Filosofia naturale, ò sopra naturale, ò alcun'altra Scienza, il che non si vede. Non è parimente Opinione; perc hauendo ciascuno Opinione, ciascuno ancora sarebbe Sagace, e Perspicace; similmente s'hauesse per soggetto le cose fattibili, sarebbe Arte; mà ciò non è, percioche la Sagacità, e l'essenza sua è in noi, mà l'essenza di niun'Arte non dipende da noi, mà dalla natura delle cose artificiali, se ben poi si genera in noi la cognitione loro, e l'indirizzamento d'esse. La onde essendo tutte le materie, intorno alle quali potrebbe parere, che s'esercitasse la Sagacità, e'l Sagace, contemplatiue, fattiue, ouer'attiue, non essendo intorno alle contemplatiue, nè alle fattiue; di necessità è intorno all'attiue, & alla materia del Prudente. E conciosia che'l Prudente trauagli intorno à gli agibili, i quali possono esser considerati, come consultabili, ò come eleggibili, e conuenga, che nell'Elettione siano giudicati, e per l'essecutione siano cõmandate, la Perspicacia faticherà intorno à gli agibili sotto tutte quelle considerationi, ouero sotto alcuna. Ma se trauagliasse intorno à gli agibili in ogni maniera, consiglierebbe, e leggerebbe, giudicherebbe, e cõmanderebbe, e perche cotali operationi sono della Prudenza; la Perspicacia sarebbe Prudenza, e non Perspicacia. L'impiegarsi particolarmente poi intorno à gli agibili, in quanto consultabili, e dell'Elettione, il giudicare, e'l cõmandare finalmente paiono atti proprij della Prudenza; poich'all'Architettonica stà il cõmandare, e à cotal'atto deue precedere il giuditio. Onde rimane, che la Perspicacia sia vana, e si ricerchi indarno intorno alla materia del Prudente. Mà come stia la verità, si cõprenderà per auuentura considerando il contrario del Perspicace. L'Huomo dunque contrario al Perspicace è detto Ottuso, e grosso, & è quello, che non conosce distintamente il fin retto nelle cose agibili, nè i veri mezi da conduruisi, e non vsa bene la propria Opinione in giudicare cotali cose. La onde se tale è l'Ottuso; segue, che perspicace sia colui, il quale vsa bene la propria Opinione in giudicar rettamente del fine nelle cose agibili, e de' mezi da conduruisi; e perche ciò appartiene alla Prudenza, potremo dire, ch'vsi bene la propria Opinione in giudicare rettamente le cose appartenenti alla Prudenza. Mà sopra di ciò si può dubitare di nuouo; percioche il giuditio, il qual nelle cose agibili è fatto, se nasce dalla Perspicacia, non si può dire, che sia giuditio della Prudenza, e quando non sia della Prudenza, pare sconueneuole, conuenendo ciò alla facoltà superiore, e all'Architettonica, come s'è detto. Mà se non è prodotto dalla Sagacità, mà dalla Prudenza, giudicando ella delle cose agibili, che nella Cõsultatione vengono proposte, quale sia la migliore, per farne Elettione, e di poi commandando, e venendo eseguito quello, c'hà commandato; non pare necessario altro giuditio per operare rettamente; e così la Perspicacia rimane souerchia, & otiosa. Dico dunque, che'l giuditio nelle cose agibili è di due maniere, e vno possiamo chiamar'attiuo, & è quello, ch'appartiene (come s'è accennato) alla Prudenza in risoluere nelle cose consultabili; quale sia la migliore, per farne Elettione, e insieme in determinar ciò, che si deue commandare, & eseguire. L'altro giuditio, che può esser detto passiuo, è della potenza inferiore, che concorre all'atto della superiore, per cui apprende, e conosce quello, che dalla superiore è risoluto, e proposto. E'l primo giuditio è simile à quello del Maestro, il qual propone le cose da lui risolute al Discepolo; e'l secondo simiglia la capacità dello stesso Discepolo, ch'apprende rettamente la disciplina del Precettore.

tore. E perche cotal giuditio passiuo si riduce anco alla Prudenza, e le serue; possiamo dire, che sia operatione della Perspicacia, e insieme della Prudenza, e dell'vna per cagione dell'altra, e della Perspicacia come parte, e potenza, e della Prudenza, come habito, e di tutto compito, e perfetto, che regola le cose riguardanti à gli agibili. Trauaglia dunque la Perspicacia intorno alla materia della Prudenza per apprendere le risolutioni d'essa. Percioche consultando la Prudenza, e ritrouando l'opportuno mezo al fine intento, è subito dalla Perspicacia appreso, e da cotal'apprendimento nasce la Costanza nelle cose elette, e in quelle, che sono commandate, e finalmente in tutte le risolutioni della Prudenza, talche la Perspicacia non è vana, mà necessaria, e'l suo giuditio non è superiore, ma inferiore alla Prudenza. E così la Perspicacia essendo vn'apprensione, & intendimento delle risolutioni della Prudenza, è giudicatrice delle cose agibili, e apprendendo sempre le risolutioni nella maniera, che stanno, è sempre buona; il che non succede nella Consultatione potendo ella essere buona, e catiua. Per la qual cosa la Perspicacia non è Consultatione nè anco è Prudenza; auuenga che sia congiunta con la Prudenza; perche la Perspicacia giudica solamente nel modo, che s'è detto; e la Prudenza s'estende à tutti gli atti, che sono necessarij intorno alla materia agibile, e specialmente al commandare, come appresso ne diremo. In maniera che l'hauere, & acquistar Prudenza non è il medesimo, che l'hauere, & acquistar Perspicacia, si come l'apprendere bene le cose, ch'appartengono alla Scienza, & esserne capace non è il medesimo, che l'essere scientiato. E benche si dica nelle cose agibili, che la Consultatione consigli, l'Elettione elegga, la Perspicacia giudichi, e la Prudenza commandi; nondimeno la medesima Prudenza non solamente commanda; ma contenendo in se, come vn tutto perfetto, cotali potenze, col mezo loro essercita le sue operationi; frà le quali perche'l commandare è la principale, e ad essa sono indirizzate l'altre, viene immediatamente, e propriamente attribuita ad essa in quella maniera, che ne gli Esserciti veggiamo, doue il Capitano generale, con tutto che dia l'indirizzo, e la forma all'Essercito, ordini le battaglie, e pigli sito sicuro per gli alloggiamenti, e finalmente commandi ad ogn'vno; tuttauia diciamo sua propria operatione essere il commandare, e l'altre conuenirgli, & esser da lui essercitate mediante il Sergente maggiore, e'l Maestro del campo. E così è chiaro, come si deue intendere Aristotile, mentre parlando della Perspicacia dice, che giudica solamente. Percioche deuesi interpretare, che'l suo giuditio sia solamente passiuo; perche d'altra maniera non sarebbe simile al Discepolo, e alla capacità sua, nè si potrebbe dire, ch'vsasse bene la propria Opinione in giudicare le cose, che conuengono alla Prudenza, mentre vn'altro le dice, com'egli afferma. Onde si scopre la falsità dell'Opinione di coloro, che tengono, che'l giuditio della Perspicacia sia attiuo assolutamente; poiche in rispetto alla Prudenza è passiuo, auuenga ch'in riguardo della essecutione si possa chiamare attiuo. Concludiamo dunque, che la Perspicacia non è otiosa, nè souerchia, e la sua operatione si riduce alla Prudenza, & ad essa appartiene, se bene non principalmente, & ancora che non sia la sua propria, l'è però necessaria; e perche la Perspicacia soprauiene alla Prudenza, apprendendo bene le cose, che da essa le sono proposte, non è semplice potenza del nostro Intelletto, mà è habito ottenuto per molti atti essercitati con la Prudenza. E posciache l'habito presuppone la potenza propria, e questa è nuda, e senza Virtù; è manifesto, che la Sagacità tolta per semplice potenza naturale non è propria del Prudente, mà può esser commune à tutti gli huomini di buon giuditio naturale, e si fà propria del Prudente, mentre viene habitnata in apprendere dicceuolmente le cose ad essa conueneuoli. Che non siano poi la stessa cosa la Solertia, della quale parla Aristotile nell'vltima parte del primo della Posteriora, e la Sagacità, di cui tratta nel sesto dell'Ethica, di c'hora discorriamo, mà siano molto differenti, è ageuole da esser conosciuto. Conciosiache la prima venga chiamata *Anchinia*, quasi che voglia dire prestissima intelligenza, e l'altra *Synesis*, che vuol dire facoltà del giudicare, ò buona capacità, e quella sia intorno alla Dimostratione, e à cose necessarie, & anco possa ritrouarsi intorno alle contingenti,

genti, e questa s'esercita nelle cose agibili, e solamente intorno à contingenti. Oltra di ciò quella trauaglia intorno al mezo, e questa intorno alle conclusioni, perciò che giudica rettamente di quello, ch'è stato risoluto dalla Prudenza; che se ben posto in esecutione è mezo poi da peruenire al fine, è nondimeno conclusione, e fine della deliberatione presa dalla Prudenza, e quell'opera quasi in vn momento, e questa nò. E se fossero vna medesima cosa; doue fosse l'vna, sempre sarebbe l'altra; e così chi sapesse trouare subitamente il mezo nella Dimostratione, saprebbe insieme giudicar rettamente delle cose consigliate, e scambieuolmente, chi sapesse starre cotal giuditio, sarebbe pronto, e disposto à ritrouare il mezo per acquistar la Scienza; la qual cosa è falsa: percioche molti scientiati non hãno così fatto giuditio nelle cose agibili, e nella medesima maniera molti Huomini attiui, che sopra ciò giudicano conueneuolmente, non conoscono la Dimostratione, nè il mezo suo. Non essendo adunque gli habiti contemplatiui, e l'operationi loro la medesima cosa con gli attiui, nè con l'operationi d'essi, è da dire, che le due potenze racconrate sono differenti; nè per auentura sconuerrebbe il dire, c'hauẽdo operatione di spetie diuerse, fossero ancora potenze diuerse, ouero habilità diuerse.

Della Sentenza. Cap. IX.

PAssiamo hora alla Sentenza, chiamata da Greci *Gnomi*, e perch'ella può esser'intesa per vn habito, per cui coloro, che la posseggono, sono detti sentir bene, e hauer buon parere nelle cose, che cadono nell'attioni, in così fatto sentimento non siamo per ragionare, bastando quello, che s'è detto nella Consultatione; posciache'l buon Consiglio, e'l buon parere nelle cose agibili sono la stessa cosa. Mà perche l'attioni, intorno alle quali trauaglia la Prudenza, essendo contingenti, e variabili (come s'è veduto) cagionano, che l'huomo non può di continuo operare per modo, che chiaramente apparisca l'honestà dell'attioni sue; e riceuono alle volte interpretationi diuerse, delle quali alcune accomodandosi all'intentione dell'agente, e consentendole, gli condonano conforme all'honesto quello, in che altri potrebbono pensare, ch'egli hauesse errato; cotal consentimento è detto anco Sentenza; & in così fatto significato hora è da noi presa. Questa dunque è quell'habito, per cui i possessori suoi sono tenuti hauer buon sentimento, e buon parere intorno à cotali interpretationi, e considerata in atto, potrà esser diffinita con dire, ch'è giuditio retto dell'Huomo d'Equità. E che sia giuditio d'Huomo simigliante, si vede; perch'essendo ella vn consentimento, e vn consentir al giuditio altrui, e consentendo perdonargli (come dimostra la voce Greca *Syngnomi*, con la quale è anco chiamata la medesima Sentenza) cotal consentimento è attribuito all'Huomo d'Equità; e ad esso diciamo conuenir'alle volte starlo, e in così fatto modo perdonare s'è poi detto giuditio retto, perche se non fosse tale, non sarebbe verace; nè conuerrebbe alla persona d'Equità, e Prudente. E la Sentenza differente dall'Equità, della quale s'è ragionato, trattandosi della Giustitia, perche l'Equità si ristringe alla correttione del rigore della legge, mà la Sentenza s'estende à tutte l'attioni, le quali possono riceuere interpretatione diuersa per conto di quello, che si può perdonare alla fragilità humana, conforme alla Prudenza. Oltra di ciò l'Equità essendo compresa dalla Giustitia, è parte di Virtù Morale; mà la Sentenza, per esser parte della Prudenza, è frà le Virtù intellettiue, e non hà luogo nell'Appetito sensitiuo come in propria materia, e non può esser riposta ragioneuolmente frà le Morali, auuenga che sia congiunta con esse, per esser congiunta con la Prudenza. Ne già per mio parere la Sentenza (come alcuni credono) hà quel riguardo verso la Perspicacia, che ritiene l'Equità col Giusto legitimo, nè così la corregge, percioche'l Giusto legitimo nella maniera, che si mostrò, potendo errare, riceue correttione dall'Equità; mà la Sagacità essendo buona Sagacità, e buono apprendimento, non erra, e s'errasse, non sarebbe buona; talche non cadendo in essa errore, non hà insieme mestiere d'esser corretta. Di più la Perspicacia è giuditio

passi-

passiuo (come s'è veduto) delle cose diceuoli alla Prudenza, ch'è in noi, e la Sentenza è giudirio dell'artioni altrui, che non sono in noi, con vsar loro Clemenza, & Equita, talche non potendo noi vsar Equità verso noi stessi, non possiamo insieme due, che la Sentenza corregga la Perspicacia, ch'è nostro giudirio, e non d'altrui. E così la Perspicacia essendo giudicatrice delle cose proposte dalla Prudēza, tanto è di quelle, che da gli altri sono proposte, e consigliate, quanto delle proprie; mà perche le Virtù sono perfettioni del Virtuoso, ella mira primieramente i propri agibili, e le cose dalla propria Prudenza proposte, e secondariamente l'altrui. Mà la Sentenza essendo com'vna diseretione, & vn habito perdonatiuo (per dir così) riguarda solamente gli altri. La buona Consultation e dunque, la Perspicacia, e la Sentenza possono esser chiamate per diuersi rispetti potenze; e parti della Prudenza. Sono parti formatrici di lei, perche poste insieme subito vien posta, e formatà la Prudenza, sono sue potenze, percioche col mezo loro fa le sue operationi. E perche la Consultatione precede nell'atto della Prudenza, e la Perspicacia, e la Sentenza seguono, la Consultatione può stare senza la Prudenza, come l'Anima Vegetatiua senza la Rationale; mà la Perspicacia, e la Sentenza presupponendo la Prudenza, perche seguono (come s'è detto) il suo atto; non sono senza lei nella maniera, che'l discorso non è senza l'Anima Ragioneuole; nè scambieuolmente la Prudenza si può trouare senza loro, per esser sue potenze, & operationi nella guisa, che la medesima Anima Ragioneuole non può stare senza il discorso; e così, chi è Prudente, sà consigliare, esser Perspicace, & hà buona Sentenza; mà chi sà ben consigliare, non è contuttociò Prudente, essendo più vniuersale la Consultatione, e'l consigliare della Prudenza, e del Prudente. Mà chi è Perspicace, e hà buona Sentenza, cioè possiede cotali habiti conseguenti alla Prudenza, è Prudente; e i Prudenti sono reciprocamente Perspicaci, e di buona Sentenza. E perche cotali potenze prendono l'esser loro da quello, che dalla Prudenza viene ad esse proposto, e dettato; si possono anche chiamare subalternate à lei. E perciò non sarà inconueniente il dire, che cotali habiti siano per diuersi rispetti potenze della Prudenza, e ancora facoltà à lei subordinate; poiche da essa pigliano i principij de gli vfficij loro, e gl'indirizzano ad essa: sono finalmente anco operationi, e suoi effetti; perche vengono prodotte da lei. Ne rilieua, che la Perspicacia, e la Sentenza siano dette esser in noi naturalmente; percioche considerate come semplici potenze dell'Anima nostra, che con noi nascono, per natura le possediamo, & vsandole come tali, possono di leggiero errare nelle loro operationi, come auuiene ancora alla Prudenza, e alla Virtù naturale; mà riguardando la medesima Perspicacia, e Sentenza come habiti vniti alla Prudenza, non sono naturali, mà per nostra elettione acquistati, e da gli errori lontani. Vero è, che l'età, e perciò la Natura sembra d'apportar e la Perspicacia, e'l buon sentimento; mà non è, ch'ella ciò semplicemente faccia, ma con l'esperienza, che con lunga età d'ordinario s'acquista.

Come sono nel loro procedere differenti l'Intelletto contemplatiuo, e l'attiuo. Cap. X.

LA buona Consultatione dunque, la Sagacità, la Sentenza, e la Prudenza trauagliano per quello, che s'è veduto; intorno à gli agibili, che sono i singolari, e perciò intorno à gli estremi, e insieme vi si farica l'Intelletto attiuo, sì perche l'artioni sono intorno à i singolari, come perche la Prudenza è perfettione sua, & egli dirizza l'operationi sue, secondo che da essa gli viene dettato; e perche l'impiegarsi intorno all'estremo conuiene parimente all'Intelletto speculatiuo: consideriamo in ciò le differenze loro. L'estremo dunque dello speculatiuo è de i primi principij vniuersali indemostrabili, quali per non hauere altri sopra di se, sono detti estremi, e sono primi per natura. Mà l'estremo dell'Intelletto attiuo è dalla parte opposta; perche trauagliando intorno all'agibile, ch'è singolare, & oggetto del Senso, non si può dare estremo inferiore ad esso, partendosi da quelli, che per natura

tura sono primi, e peruenendo à lui; e perciò è vltimo nell'ordine della Natura, e primo in essere da noi conosciuto. E così essendo cotale estremo singolare è, come l'altro estremo dell'Intelletto speculatiuo, indemostrabile, mà per diuersa cagione. Percioche quello essendo de i primi principij, non hà sopra di se altro principio per dimostrarlo. E questo non è demostrabile; perch'è compreso dal Senso, e sopra di esso non può cadere perciò Dimostratione, essend'ella di cosa vniuersale. E quando dico, che l'estremo dell'Intelletto attiuo è compreso dal Senso, non intendo, che sia alcun Senso particolare, come l'Vdito, il Tatto, e altri Sensi esteriori così fatti, ma che sia compreso, e conosciuto da quel Senso, che conosce i singolari delle cose Matematiche; e questo è il Senso interiore; voglio dire tanto il commune, quanto la Fantasia, e la Memoria, che possono seruire nel discorso delle cose contemplatiue, e delle attiue. Percioche non considera il Matematico, se le sue figure siano rosse, ò nere, dolci, ò amare; mà riguarda il Triangolo, e'l Quadrangolo, & ogn'altra sua figura, in quanto può seruire alla Dimostratione. In questa maniera dunque l'estremo dell'Intelletto attiuo è sottoposto à i Sensi, non esteriori, ma à gl'interiori in quanto agibile, che può essere conosciuto per l'esperienza, & appartiene ad esso Intelletto attiuo, come si caua dal capitolo ottauo del sesto dell'Ethica. E così discorrendo per essempio il Prudente, se la Prouincia della Francia si deue per altri cinque anni concedere à Cesare, la Francia, e Cesare, che sono singolari, e sensibili vengono considerati, non come sensibili d'alcun Senso esteriore, mà come sensibili de i Sensi interiori, ne' quali può cadere l'attione. E l'Intelletto pratico può scorgere gli accidenti buoni, e catiui alla nostra vita, mediante l'esperienza: onde discorrendo il Prudente sopra ciò, dirà, che'l continuare nell'Imperio è introduttione, e principio della Tirannide, che'l prolungare l'Imperio di quella Prouincia ad vn Cittadino è contrario alle leggi della Republica; e sopra così fatti singolari, che non sono d'alcun Senso esteriore, e sono agibili, mirando gli accidenti, che mostra la pratica, conchiuderà, ch'a Cesare non si deue prolungare l'Imperio. E così fatto sensibile è il proprio, del quale si serue la Prudenza, e cotal Senso è Prudenza, cioè più partecipe di Ragione di quello, ch'è sottoposto al Senso esteriore non considerato con la Ragione; perche quello è vero principio della Prudenza, e dall'esperienza raccoglie i suoi discorsi, e le sue conclusioni; e questo si ferma semplicemẽte nel giuditio del Senso, che possiamo hauer commune con gli Animali irragioneuoli. Sono dunque simili l'Intelletto attiuo, e lo speculatiuo; perch'amendue sono de gli estremi indemostrabili. Mà sono poi differenti, perche l'estremo dell'vno è di quello, che prima secondo l'ordine della Natura è primo, & vltimo in quanto à noi, e l'altro è primo in quanto à noi, & vltimo in quanto alla Natura. Sono oltra di ciò differenti nel proceder loro; conciosiache l'Intelletto speculatiuo comincia la consideratione sua per il suo progresso dà i singolari, e quindi si conduce all'vniuersale, e quiui si ferma, e però riguardando, che questo, e quell'atto è maggiore della sua parte, raccoglie vniuersalmente, che ogni tutto è maggiore della parte, e in ciò s'acquieta. Mà l'Intelletto attiuo, come il Medico, sapendo, che le carni leggiere sono di facil digestione, considera, che douendo operare, e venir all'atto, hà da discendere al singolare, onde cerca la cognitione delle particolari carni leggiere, e hauutala se ne serue, e ferma il suo pensiero. E conciosiache cotale Intelletto habbia il suo fine nel mettere le cose in pratica, e questo, auuenga che stia nella cognitione della propositione vniuersale, e della singolare, è nondimeno molto più nella singolare, che nell'vniuersale; come s'è già detto. E di qui l'habito della cognitione di così fatti sensibili considerati come agibili, è chiamato Intelletto pratico; perche la Prudenza, e tutte le sue potenze indirizzano le loro operationi ad esso, e l'attione si come piglia il principio del mouimento dal sensibile singolare, cõ cercare se questa, e quella carne è leggiera, & è per cagione d'esso; così termina anco nel medesimo singolare; perche trouando, qual sia la carne leggiera, se ne serue, e conseguisce il suo fine. Onde è da conchiudere, che l'estremo dell'Intelletto attiuo, e'l singolare è principio, e fine di cotale Intelletto. E se vorremo considerare

più sottilmente ancora il procedere del contemplatiuo, e dell'attiuo nel sillogizare, diremo, che'l contemplatiuo discorre per li singolari, à fin di far l'Induttione all'vniuersale, e ottenutolo li lascia; perche cercando la Scienza si come è costretto à fare le sue propositioni vniuersali, così conuiene, che raccolga la conclusione della medesima sorte. Riguardando dunque il contemplatiuo in ciascuno Elemento particolare, e ritrouando, che si genera, e si corrompe nelle sue parti, fà la sua propositione vniuersale, che tutti gli Elementi si generano, e si corrompono; e discorrendo per ciascuna cosa, che si genera, e si corrompe, e mirando, che in ciò preceda l'alteratione, forma parimente l'altra propositione maggiore con dire, ch'ogni cosa, che si genera, e si corrompe, s'altera; e quindi conchiude vniuersalmente, che tutti gli Elementi s'alterano. Mà l'attiuo riguardando l'attione, e volendo deliberare, poniam caso, che i congiurati con Catilina si debbono far morire, comincia dal singolare, che cade in Consultatione, con dire costoro voleuano opprimere la libertà della Patria; e da cotal singolare passa all'vniuersale, dicendo, chi procura ciò, merita la morte; e finalmente dal medesimo vniuersale discende, e ritorna al singolare, che fù principio della Consultatione, e conchiude singolarmente, che quei congiurati debbono morire. E perche l'habito della cognitione de i singolari, e l'operar bene intorno ad essi viene dall'esperienza, e s'acquista con lunghezza d'anni, di qui l'Intelletto pratico, e gli altri habiti, c'habbiamo detto essergli indirizzati, pare, che naschino in noi per natura; poiche l'età mostra di produrli. E in ciò cotal'Intelletto è molto diuerso dallo speculatiuo, e dagli habiti suoi, e spetialmente da quello della Sapienza, non veggendo noi alcuno forsi sapiente per beneficio de gli anni, mà per lunghissimo studio, e per grandissima Dottrina. La onde acquistando perfettione l'Intelletto pratico dall'esperienza, e questa ritrouandosi per ordinario ne i Vecchi, e ne i Prudenti; segue, ch'essi la posseggano, e n'habbiano l'habito vero, e per conseguente conoscano con l'occhio, c'hanno acquistato per il lungo vso delle cose, i principij, e le cagioni dell'attioni humane; e così perche sono sicuri, e risoluti nelle cose agibili, dobbiamo credere ancora all'Opinioni, & à i giuditij loro, come nelle contemplatiue alle Dimostrationi. Habbiamo dunque discorso à sufficienza de gli habiti dell'Intelletto, per conoscere la conditione loro, e s'è veduto, ch'altri sono dell'Intelletto scientifico, & altri del deliberatiuo, e che lo scientifico contiene sotto di se l'Intelletto, la Scienza, e la Sapienza; e'l deliberatiuo l'Arte, e la Prudenza; e che cosa siano, s'è discorso in vniuersale, e in particolare, e come siano simili, e come differenti. Mà perche l'Arte, e la Prudenza essendo sotto il medesimo Intelletto, pare c'habbiano maggior simiglianza de gli altri insieme, e del continuo d'essi più, che de gli altri ci seruiamo; sarà conueneuole considerare anco più minutamente, che fin quì non habbiamo fatto, in che cosa cotali habiti conuengano, & in che siano differenti; poiche hauendo spiegate à pieno le potenze della Prudenza, potremo ciò raccorre più ageuolmente. E di questa maniera la Prudenza per auuentura riceuerà compitamente il suo discorso, per quanto sarà stato in nostro potere, e faremo chiari à pieno dell'essenza sua.

Della simiglianza, ch'è frà l'Arte, e la Prudenza. Cap. XI.

Ritorno dunque à dire, che l'Arte, e la Prudenza sono prima simili, perch'amendue trauagliano intorno à cose contingenti, e benche perciò debbano cercar la cognitione dell'vniuersale, e del singolare; nondimeno s'affaticano molto più intorno al singolare, & è più necessario loro, che l'vniuersale, per hauere il fine, e la loro operatione intorno ad esso. E di quì veggiamo l'Arti diuise impropriamente in Teoriche, e Pratiche; poiche l'vniuersale in esse, non essendo considerato per se, mà per fare, non hà il fine nella speculatione. E nella medesima maniera l'Huomo, che discorre solamente bene, nè si conduce all'operare conforme al bel discorso, non è veramente prudente, mà gli conuiene applicare rettamente i discorsi vniuersali alle singolari attioni. E conciosiache le cose con-

contingenti possano succedere alle volte in diuerse maniere fuori dell'intentione de gli agenti loro, perche quando seguissero sempre nel medesimo modo, sarebbono necessarie, e non contingenti, e i successi fuori dell'intentione de gli agenti vengono dalla Fortuna; si scorge, che l'Arte, e la Prudenza hanno la materia loro commune con la Fortuna, e ch'ella accompagna sempre l'operationi loro. E perciò pare, che non solo l'Arte, e la buona Fortuna s'amino scambieuolmente (come disse Agathone) mà che la buona Fortuna, e la Prudenza parimente s'amino, e s'abbraccino, posciache vnite rendono illustri, e buone l'attioni nostre. E di quì fù ben concluso, ch' alla Felicità, la qual'è operatione Virtuosa (come da principio si discorse) & è con la Prudenza, è necessaria la buona Fortuna, perche faticando intorno all'attioni humane, qual'hora la Fortuna sia catiua, e non concorra al fine del Virtuoso, e del Prudente; interrompe la sua attione, e gl'impedisce il fine. E la differenza, che tengono nella materia loro, è, che l'Arte, e la Prudenza vsano sempre la retta Ragione, e la Fortuna, procede temerariamente; onde quelle ne fanno ottenere d'ordinario il nostro fine, se non sono impedite; ma la Fortuna lo fà di rado. Si veggono ancora l'Arte, e la Prudenza simili; perche trauagliando intorno à materia contingente con retta Ragione, sono gioueuoli al nostro viuere, & hanno il principio del nascimento loro in noi, e non in se stesse, come le cose naturali. Sono simili ancora, poiche ricercano la dispositione naturale, e l'essercitatione. E tanto sia detto delle somiglianze dell'Arte, e della Prudenza: e veniamo alle differenze loro.

Della differenza, ch'è frà l'attione, e l'effettione. *Cap. XII.*

L'Arte dunque è intorno all'effettione, e la Prudenza intorno all'attione. L'attione vniuersalmente intesa, e che tanto può essere del catiuo, quanto del buono, è operatione, che nasce da nostra elettione indirizzata immediatamente al commercio. Percioche così può riguardare il bene apparente, e falso, come il buono, e'l vero. Mà l'attione detta propriamente della Prudenza è operatione prodotta da retta Elettione indirizzata immediatamente al ben Ciuile; percioch'essendo indirizzata à bene così fatto, ch'è vero bene, è propria del prudente: e di questa noi hora intendiamo. Hò detto immediatamente, per distinguere l'attione dall'effettione oltra la differenza dell'Elettione; poich'essa effettione mira parimente il ben Ciuile, come vedremo; mà non immediatamente. l'effettione poi è nostra operatione prodotta da Ragione per introdurre alla materia proposta quella forma, della quale è capace corrispondente alla nostra intentione. E mentre cotal'operatione è semplicemente con Ragione, può essere tanto senz'Arte, quanto con Arte; e così è dell'artefice imperito, come del perito. Mà l'effettione propria dell'Arte, e del buono artefice, della qual trattiamo, è quella, che nasce da retta Ragione per introdurre nella materia proposta quella forma, di ch'è capace, secondo la medesima retta Ragione, indirizzata immediatamente all'vtilità humana. Dico, ch'è operatione prodotta da Ragione à differenza di quelle, che sono fatte à caso, e s'è posto retta, per fare differente l'operatione dell'Arte, e del buon'artefice da quella dell'Inertia, e dell'artefice catiuo. S'è poi detto per introdurre nella proposta materia quella forma, di ch'è capace; perche non regoliamo l'operationi dell'Arti da nostra Elettione, come facciamo l'attioni, mà dalla retta Ragione, che si ricerca ne i soggetti, intorno à i quali s'opera. Onde l'Huomo, il qual procaccia, che l'Amico infermo sia medicato, non regola ciò principalmente dal male, nè dalla complessione dell'infermo, mà dal debito dell'Amicitia, ch'è l'honesto, e ciò fà di propria elettione. Mà il Medico applicando quiui la sua operatione, la regola principalmente dalla sanità, che vuole introdurre nel corpo infermo, conforme alla capacità, e alla dispositione, ch'egli tiene; e questo nasce dalle regole dell'Arte della Medicina, ch'egli hà nell'animo, e non viene punto da elettione. Hò poi detto, che l'effettione è indirizzata all'vtilità humana; perche cotal operatione essendo propria dell'Arte, mi-

te, mi-

te, mira immediatamente il fine d'esse, ch'è il commodo humano; posciache la necessità (come chiarisce Aristotile nel primo della Metafisica) introdusse l'Arti. S'è poi soggiunto immediatamente, percioche posto, che si volesse, che la Virtù Morale, e la Giustitia specialmente riguardasse il giouamento commune; ciò non è immediatamente, ma secondariamente, conciosia che primieramente riguarda l'honesto, e l'vtile per conseguente, e quando considera l'vtile, lo considera sempre congiunto con l'honesto; mà l'Arte mira l'vtile semplicemente. La onde la diffinitione data da noi dell'effettione conuiene all'operationi di tutte l'Arti, come si può comprendere discorrendo in esse. Percioche s'adatta tanto all'Arti certe, quanto alle congietturali, & alle incerte, e delle certe tanto a quelle, c'hanno il fin loro nella semplice operatione, dopò la quale non rimane cosa alcuna, nella maniera, ch'è il suonare, come à quelle, che dopò l'operatione lasciano l'opera, qual'è la Pittura, e la Scoltura, e che si dicono passare in materia esterna, poiche in tutte conuien dire, che sono operationi con retta Ragione indirizzate immediatamente all'vtilità humana. E le regole, e rettitudini loro pigliano i principij dalle forme, e fini, che vogliono introdurre nella proposta materia secondo la dispositione d'essa; e questa è la retta Ragione de' medesimi artefici; onde il Pittore caua le regole sue dalle proportioni de i corpi naturali, ò artefiziali, ch'egli vuole imitare; e l'imitatione viene da lui fatta con colori, e col penello, ricercando ciò la soggetta materia del corpo, che vuole in pittura rappresentare. E l'Architetto nel fabricar la Casa, piglia la norma dal fine, ch'egli hà di farla in guisa, che possa difenderne dalle catiue stagioni, e si possa anco magnificamente habitare. E'l Suonatore, e Cantore prende similmente la misura dal suo fine, ch'è d'accommodare la voce, ò le mani all'instrumento conforme à i precetti Musicali, per li quali può far buona Harmonia, ouero accommodar'al senso le contemplationi Musicali. E'l Saltatore nel medesimo modo piglia regola dal fine, che s'hà proposto nel saltare, e così volendo saltare innanzi, ò in dietro, alto, ò basso, dalla sinistra sopra cauallo, ò fossa, accommoda in diuerse maniere la persona secondo la diuersità del fine, e in somma tutti gli artefici ciò fanno, corrispondente alla retta Ragione dell'habito dell'Arte, ch'è in loro. Per la qual cosa si comprende, che tanto dell'Arti, delle quali par dubbio, come dice Auerroe nel testo terzo del secondo della Fisica, c'habbiano il loro principio estrinseco, come il saltare, e la Musica, quanto l'altre, che l'hanno manifestamente estrinseco, sono comprese dalla nostra diffinitione, e si conosce insieme la ragione di quello, che'l medesimo Auerroe dice nel luogo allegato, ch'in alcune Arti sia dubbio, s'habbiano il loro principio estrinseco, come del saltare, e della Musica. Percioche non rimanendo in esse opera dopò l'operatione, e stando nella stessa operatione, pare, che'l principio loro sia intrinseco, e nel mouente, cosa tuttauia falsa; come s'è mostrato; poiche in cotali Arti il moto viene da oggetto estrinseco, e non è anco assolutamente nell'operante, e nel mouente in guisa, che non si muti, come non si muta l'occhio nel suo operare. Mà in così fatto agente, com'è il Saltatore, si vede, ch'vna sua parte in rispetto all'altra, fa, e l'altra patisce, e di necessità ci è mutatione. E chi volesse dire, che l'effettione fosse operatione solamente intorno à materia esterna, che rimane informata dopò l'operatione, escluderebbe dall'Arte il cantare, e'l saltare; cose, che non conuiene, come s'è discorso; e massime perche il suonare, e'l cantare essendo indirizzate à diletteuole riposo, e à piaceuole ricreatione, si possono ridurre all'vtile, come si conosce da Aristotile nel capitolo nono dell'ottauo dell'Ethica, nella maniera, che fù da noi accennato, parlando dell'Amicitia, e della Giustitia, che trauagliano intorno alle stesse cose. Oltra che'l cantare, e suonare, e in somma la Musica riguardando il formare gli animi nostri per disporli alla Virtù, come afferma il medesimo Aristotile nel capitolo quinto dell'ottauo della Politica, mirano similmente l'vtile, e per esso sono ritrouate l'Arti dilettenoli, come pur anche caua il Commentatore della Metafisica detto Alessandro dal quinto testo del suo commento nel primo libro. Laonde si fà manifesto, che coloro, i quali hanno creduto, ch'Arti siano solamente quelle, che dopò l'ope-

ratione lasciano l'operà, come l'Architettura, e la Pittura, si sono ingannati; conciosiache da Aristotile vengano frà l'Arti riposte quelle ancora, che dopo l'operatione non lasciano l'opera, di che appare testimonio nel capitolo quarto del secondo dell'Ethica; percioche cercando, se chi fà cose temperate, e giuste, è temperato, e giusto nella guisa di coloro, i quali facendo cose grammaticali, e musicali, sono Grammatici, e Musici, soggiunge, che nell'Arti non è il medesimo, che nelle Virtù. La onde hauendo Aristotile argomentato dalla simiglianza dell'habito della Grammatica, e della Musica à quello delle Virtù, e soggiungendo, che non è il medesimo nell'Arti, e togliendolo à prouar dell'Arti, col ripigliar la Grammatica, chiarisce hauer compreso la Grammatica, e la Musica nell'Arti, e per conseguente il suonare, e'l cantare. E'l medesimo da esso è molto più chiaramente spiegato nel Proemio dell'Ethica, mettendo frà l'arti così quelle, che dopò l'operatione non lasciano opera alcuna, come quelle, che lo fanno. Onde non par vera l'opinione, che cotali Arti si possano chiamare propriamente attiue, come fà l'Interprete Greco, e insieme il Commentatore già detto della Metafisica nel suo testo secondo del sesto; percioche il dir Arte significa habito fattiuo, & aggiungendoui attiuo, ch'è genere opposto al fattiuo, si distrugge, che sia Arte. Mà per auuentura possiamo dire, che si chiamino cotali Arti attiue per simiglianza, che ritengono con gli habiti attiui, parendo, c'habbiano nella stessa maniera il fine loro nella semplice operatione. Si potrebbe oltra di ciò giudicare, ch'elle (come più nobile frà le fattiue) riceuessero il nome del genere. Di più parrebbe forse anco da stimarsi, che frà gli habiti assolutamente fattiui, e gli assolutamente attiui ne fossero alcuni, che de gli vni, e de gli altri participassero, e non fossero semplicemente attiui, nè fattiui, come il ballare, e'l suonare, ch'in quanto hanno il fine loro nell'operatione, paiono attiui paragonati co i fattiui; e in quanto non nascono poi da elettione, e sono indirizzati sempre ad altro, in rispetto à gl'attiui, possono esser detti fattiui. E così pare, che ritengano quella proportione frà gli habiti attiui, e i fattiui, c'hanno le spugne, e cotali nature frà le piante, e gli animali. Oltra di ciò si potrebbe interpretare à fauore della medesima opinione quello, ch'Aristotile dice nel capitolo quinto del sesto dell'Ethica, che'l fine dell'effettione è qualche cosa fuori d'essa effettione, e che dell'attione non è sempre altro fine fuori di lei, essendo la buona attione fine. Percioche dicendo Aristotile, che dell'attione non è sempre altro fine fuori di lei, accenna, che ci sono due sorti d'attione, l'vna, c'hà il fine in se stessa, e nasce da Elettione, che propriamente è chiamata attione, e l'altra, che non hà in se stessa il suo fine, e non venendo da Elettione, ò impropriamente, e largamente chiamata attione; perche non lascia opera alcuna dopò di se, e pare, che riceua così fatto nome à differenza solo di quelle effettioni, che lasciano qualche cosa dopò l'operatione. E à questa simiglianza si potrebbe dire ancora, ch'Aristotile chiamasse instrumenti fattiui nel primo della Politica quelli, che dopò l'operatione lasciano l'opera, come fà il pettine la tela, e instrumenti attiui quelli, che ci porgono l'vso solamente, come il letto, e la veste, poiche dopò cotal vso, non lasciano opera alcuna. Mà cotale autorità, e ragione non conchiuderebbono tuttauia, che l'Arti della sorte, che si sono raccontate, si potessero chiamare propriamente attiue, mà largamente. E considerando la sentenza delle parole del cap. 5. del 6. dell'Ethica, se l'adatterà forse molto più il dire, ch'Aristotile quiui voglia mostrare la differenza dell'effettioni, e dell'attione propriamente detta. Percioche s'harebbe potuto credere, che l'attione Virtuosa fosse sempre espetibile per la Felicità, e fosse indirizzata perciò sempre ad altro, come l'effettione, e massime dicendo Aristotile nel capitolo sesto del decimo dell'Ethica, che quasi tutte le cose, dalla Felicità in fuori, si desiderano per rispetto altrui; e manifestando cotale differenza, dice, che l'attione non hà sempre altro fine fuori di lei, cioè, non è sempre espetibile solamente per la Felicità, e sempre non hà il fine fuori di lei, mà è espetibile ancora per se stessa, per contener in se l'honesto. Questa interpretatione si caua dal capitolo sesto del primo dell'Ethica, doue Aristotile chiarisce, che la Virtù, e per conseguente l'attione Virtuosa è desiderabile per se stes-

sa, e

sa, e per la Felicità. E per l'autorità del testo decimo del nono della Metafisica, nella quale Aristotile dice, che delle potenze alcune sono in noi per natura, come i Sensi, alcune per consuetudine, come il suonare la Piua, e alcune per Dottrina, come l'Arti, non si proua, come alcuni si sono sforzati, che'l suonare non vada sotto l'Arte. Percioch'Aristotile non hà quiui fine di manifestare le differenze dell'attioni, e dell'effettioni, mà parla semplicemente della differenza delle potenze, e così quando disse delle potenze, che s'acquistano per Dottrina, & addusse l'esempio dell'Arti, non fece per rimuouere il suonare dall'Arti, talche non vi andasse sotto, mà intese dell'Arte, come della Grammatica, e simili, che per sola Dottrina s'apprendono. E doue nel primo de i Magni Morali si dice, che le cose agibili hanno il loro fine nell'attione, come il suonare, che non hà altro fine, che quello esercitio, e quell'attione, se vorremo tirare in buon sentimento cotali parole, e che non siano contrarie à i luoghi allegati d'Aristotile, e alla verità; diremo, che quiui non s'afferma, che l'Arte del suonar la Cetra sia attiua, mà è dato per esempio da mostrare la qualità dell'attione; poiche l'agente nelle cose agibili così s'appaga della buona attione, come il perito Suonatore par, che s'appaghi del ben suonare, & in esso hà la sua perfettione, non togliendo però, che'l ben suonare non habbia altro fine, e non sia indirizzato ad altro fuori di lui. La onde non essendo gli habiti del cantare, e del suonare veramente attiui, non potranno manco cadere sotto la Prudenza, come vn gran Filosofo de nostri tempi hà lasciato scritto. E s'appartenessero immediatamente alla Prudenza, ouero fossero qualche sua potenza, ò parte, sarebbono rette Ragioni assolutamẽte delle cose agibili, ouero concorrerebbono alle rette attioni, come la buona Consultatione, la Sagacità, e la Sentenza. Talche il buon Suonatore di Cetra sarebbe Prudente, ò buon Consigliere, ò sagace, ò haurebbe buona Sentenza; e dell'essenza di cotali Virtù sarebbe il fare alcune di così fatte attioni perfettamente. Oltra di ciò chi esercitasse Arti così fatte in eccellenza, sarebbe Prudente, e insieme Huomo da bene; poiche la Virtù Morale è cõgiunta con la Prudenza: per la qual cosa colui, che fosse buon Suonatore, ò possedesse altra cotal'Arte, non potrebb'essere catiuo. E di più il Fanciullo, che rettamente suonasse, ò cantasse, sarebbe Prudente: la qual cosa quanto sia sconueneuole, e lontana dalla verità, è senza fatica manifesto. Aggiungo, ch'Aristotile dicẽdo nel capitolo del quinto dell'Ethica, che noi acquistiamo le Virtù operando nella maniera, che succede nell'Arti, e dando l'esempio in esse, con soggiungere, che gli edificatori edificando, e i Suonatori di Cetra suonando la Cetra, diuengono edificatori, e suonatori, ripone chiaramente il suonare frà l'Arti.

Della differenza, ch'è frà la Prudenza, e l'Arte. Cap. XVII.

HOra hauendo noi veduto, che cosa è l'effettione, e l'attione, e le differenze loro, & essendo elle proprie operationi l'vna dell'Arte, e l'altra della Prudenza; potremo per conseguente venire in vera chiarezza delle differenze, che frà cotali habiti si trouano. Raccoglieremo dunque, che l'Arte, e la Prudenza sono differenti per la diuersità de' fini, e de' soggetti, e per il modo diuerso, col quale oprano intorno ad esse, e per l'altre diuersità, ch'à questo sono conseguenti. Percioche l'Arte mira l'vtile, e la Prudenza l'honesto; onde l'Arte indirizza sempre la sua operatione à fine d'altri; e la perfettione sua è nell'opera; e la fà assolutamente buona, e compita; mà non fà l'artefice assolutamente buono in quanto Huomo. Posciache l'Architetto, benche faccia rettamente la Casa, non è però Huomo da bene di necessità, auuenga che di necessità sia buono artefice. Mà nella Prudenza la cosa è in diuersa maniera; percioche'l fine del Prudente essendo l'honesto (intendo di operare sempre rettamente) nasce da sua elettione, & hà perciò nell'attione sua il suo fine; come da principio dicemmo, talch'ella è sempre per se espetibile. & essendo assolutamente buona, fà insieme l'agente semplicemente buono, oprando il Prudente necessariamente con la retta Ragione, e con l'Appetito retto. E perciò il mancamento volontario dell'

agente dimostra difetto nella bontà sua, nascendo da Appetito sregolato; percioche se non l'hauesse tale; non opererebbe contra l honesto, e così il Vitio può stare con l'Arte, mà con la Prudenza nò. E di qui si può vedere l'errore di Quintiliano, che stima gli Huomini da bene solamente poter'essere Oratori; poiche l'Arte, e la Facoltà Oratoria tanto può essere posseduta dal catiuo, quanto dal buono. E conciosiache l'Arte habbia per fine l'vtilità humana, e questa sia ordinata alla Facoltà Ciuile, la qual'è l'istessa in sostanza con la Prudenza Ciuile; è manifesto, che l'Arte, e così fatta Prudenza sono differenti; percioche la Prudenza, come Architettonica, propone all'Arte le materie, intorno alle quali deue operare per benefitio publico, e deputa gli artefici da esercitarle, e prescriue loro il segno, e'l termine, a' che debbono oprarle; onde possiamo conchiudere, che la Prudenza tenga quasi quella stessa superiorità, e anco maggiore sopra le cose fattibili, e sopra l'Arte, che la Sapienza hà sopra le contemplatiue, e sopra tutte le scienze. Et auuenga che l'Arti non prendano i principij loro dalla Prudenza, e non vengano prouati da essa in quella guisa, che le particolari Scienze pigliano i loro dalla Sapienza, posciache non potendo elleno demostrarli, essa li dichiara, li conferma, e manifesta; tuttauia la Prudenza, proponendo l'vtile publico nelle particolari materie all'Arti, porge anco, e stabilisce, ad essa in vn certo modo il principio dell'operationi, e dell'esser loro; poiche ciascun'Arte tanto è buona, e vera, quanto ottiene così fatto fine. Per la qual cosa la Prudenza essendo regolatrice delle nostre attioni, & hauendo vnita la Virtù Morale, è cagione, che siano buoni, onde non potendo errare, non hà bisogno di potenza superiore, che la indirizzi à fine honesto, nè l'è di mestiere della Virtù per hauerla congiunta. Anzi perche l'indirizzare à buon fine è vffitio d'essa, è chiaro, che l'Arte, perche si può vsar bene, e male, hà bisogno della sopra intendenza di lei, e della Virtù, acciò che sia esercitata honestamente. Talche sempre si deue fare quello, che commanda la Prudenza, mà non sempre quello, che commanda l'Arte, se non quanto è dalla Prudenza indirizzata à fine honesto. E così benche ci siano alcun'Arti, come quelle de veneni, & altre così fatte pernitiose, possiamo dire, ch'elle sono ritrouate per commodo, e benefitio nostro, à fine d'vsarle contra gli nemici publici, e contra le Fiere, in quella guisa, che l'Arte del fabricar l'armi, è non solo per difenderci, mà per offendere anco, chi n'è meriteuole. E quando ci siano poi Arti tali, ch'in niuna maniera non si possono ridurre al giouamento commune, e gli siano contrarie; elle in quanto opereranno con ragioni certe, si potranno chiamar'Arti, mà in quanto saranno contrarie all'vtil publico, e al benefitio humano, non saranno Arti semplicemente, mà Arti catiue, oltra che possiamo dire, che la cognitione di cotal'Arti sia gioueuole, per potersi riparare da coloro, che volessero vsarle nella guisa, ch'allo Scientiato è di giouamento l'Arte de gli Elenchi Sofistici, per non essere da Sofisti ingannato. Essendo adunque l'Arti indirizzate all'vtilità, è attribuito loro impropriamente il nome di liberali, inteso liberali per libere, che siano solamente per se stesse espetibili, e non si ricerchino per commodo alcuno, come Aristotile hà inteso nel primo della Metafisica, che sia detta libera la Sapienza. E'ben vero, che l'Arti nobili, le quali dispongono il corpo, e l'animo alla Virtù, si possono forse chiamar liberali in rispetto di quelle, che gli rendono inhabili ad essa, e che tanto, ò quanto da essa gli allontanano; poich'essendo dispositrici, e vicine alla Virtù, ch'è per se desiderabile, paiono ancor partecipi in vn certo modo della dignità sua; onde quell'Arti sopra l'altre sarebbono chiamate degnamente liberali, che disponessero il corpo, ed'animo à quella maggior Virtù, di che fossero capaci; e per contrario vilissime, e sordidissime dourebbono essere stimate quelle, che rendessero sopra tutte il corpo, e l'animo, e specialmente l'animo inhabile à gli habiti Virtuosi. E ritornando al proposito, e passando dal fine à ragionare de i soggetti della Prudenza, e dell'Arti, dico, che la Prudenza trauagliando intorno all'attioni, s'affatica sempre intorno à i contingenti, che sono incertissimi; mà l'Arte s'impiega intorno à quelli, che sono manco incerti. Conciosiach'alcuna Arte habbia la sua determinata materia, intorno alla quale operando con li debiti in-

 stru-

ſtrumenti,ottiene quaſi ſempre il ſuo fine,e ſoggiace poco alla Fortuna, come il Calzolaio,l'Architetto,e'l Suonatore;onde cotali Arti ſono chiamate certe, perche la Fortuna hà poca,ò niuna parte in eſse;e l'altre,che non hanno la materia loro ſtabile, e il fine non è in podeſtà de gli artefici, ſono dette incerte, e congietturali; e tal'è la Medicina,e la Retorica, poſto, che non vogliamo chiamare la Retorica Facoltà. E per dir qualche coſa anco delle differenze dell'Arti certe, e delle congietturali, dico, che nelle congietturali non ſi giudica dal fine l'eccellenza dell'artefice, come nelle certe, pendendo ciò in gran parte della Fortuna, mà così fatto giuditio naſce dal conſiderare, s'hanno fatto l'vffitio loro, e quanto doueano, per conſeguire il proponimento loro. E chi credeſse, che foſse vffitio del Medico il ſanare,ſeguirebbe,come dice nella Topica Aleſſandro,che l'Huomo,il quale non foſſe Medico,e non ſapeſſe Medicina, foſſe Medico, e che'l Medico non foſſe Medico;poich'alcuno ignorante di Medicina può ſanare à caſo,e à qualche Medico eccellente non è conceſſo ſanare ſecondo l'Arte per difetto della materia ſimilmente;e chi penſaſſe,che non foſſe differenza dall'vffitio, e dal fine del Medico,e di così fatti artefici,penſerebbe inſieme,che l'Arti d'eſſi,che ſono congietturali, foſſero certe;percioch'eſſendo ſempre in loro potere di fare il proprio vffitio, ſarebbe ſempre per conſeguente in eſſi il fine loro,la qual coſa è falſa. Sono dunque differenti l'Arti certe dalle congietturali, perche nelle certe il fine è di conſeguire il proprio proponimento per quei mezi, che ſono fatti per cagione d'eſſo,onde l'opera dell'Architetto, che rimane dopò l'operatione, ſcopre, ſe l'operationi precedenti all'opera ſono ſtate fatte ſecondo l'Arte, e quando gli artefici in eſſe fanno l'vffitio loro,ottengono il proprio fine. Mà nelle congietturali non corriſponde ſempre il fine alle coſe, che ſono operate per ottenerlo, hauendoci luogo la Fortuna; onde non ſi può giudicare ſemplicemente dal fine, come nell'altre, ſe l'agente hà operato ſecondo l'Arte, ò nò; & all'vffitio dell'artefice non è conſeguente ſempre il ſuo fine,come s'è detto. E Quintiliano contra ragione accuſa M. Tullio,c'habbia detto il fine dell'Oratore eſſere il perſuadere, volendo egli,che ſia il fare ogn'opera per perſuadere; poſciache dalle coſe diſcorſe appare, che'l perſuadere è veramente fine dell'Oratore, e'l far ogn'opera per perſuadere è vffitio ſuo,come chiariſce Ariſtotile nel primo della Retorica. E'l non eſſere ſtata conſiderata così fatta differenza del fine, e dell'vffitio da Quintiliano, l'hà indotto non ſolo à contradire à Cicerone, mà ad Ariſtotile ancora. E quello, che da Aleſſandro nel primo della Topica, e da Ariſtotile nel primo della Retorica è chiamato vffitio dell'Oratore, viene nel quarto libro delle differenze Topiche da Boetio detto anco fine, affermãdo,che nell'Oratore ſono due fini,l'vno in ſe ſteſſo, e l'altro nel Giudice;nell'Oratore il far ogn'opera per perſuadere, e nel Giudice il perſuadere. E conſiderando finalmente le differenze de i modi,che tengono l'Arte, e la Prudenza intorno alle materie loro,dico, ſe bene s'affaticano intorno à materie incerte,lo fanno però diuerſamente. Percioche la Prudenza trauagliando intorno à coſe, che ſono ſempre incerte, e che naſcono da noſtra Elettione, ſi conſiglia ſempre; mà l'Arti certe nol fanno;perche non mancando loro la propria materia, nè gl'inſtrumenti, e non hauendo i loro artefici impedimento alcuno,fanno le proprie operationi, e ottengono quaſi ſempre i fini propoſti. E nelle congietturali,& incerte,perche ſono contingenti, intorno à i quali impiegandoſi pigliano le regole dalla materia loro, per introdurre la forma, che ſi deſidera; e quiui non hà luogo l'Elettione, e non ſi dà manco propriamente il Conſiglio. Per la qual coſa il Medico curando l'infermo,che così può riſanarſi, come morire, ſi fatica bene intorno à materia contingente,mà l'operatione intorno ad eſſo,per introdurui la ſanità,non pende da ſua Elettione aſſolutamente, nè per conſeguente da ſuo Conſiglio propriamente detto. Poiche'l Medico ſanerebbe, quando l'Elettione haueſſe luogo; mà non l'hauendo,per non medicar'à caſo, è neceſſario, ch'operi come ricerca la retta Ragione riſtretta à quel particolare ſoggetto; e queſto altro non è, che l'eſſer obligato à i principij, e alle regole della Medicina,e vniuerſalmente ogn'artefice a quelle della ſua Arte,ſecondo la quale opera,come s'è già

già mostrato. La onde gli artefici pigliando mal partito nell'Arti loro, non sono detti imprudenti, e perciò il Nocchiero prendendo errore nel reggere la Naue, è chiamato catiuo Nocchiero, e non è imprudente assolutamente, come coloro, che fanno catiua Elettione nelle cose agibili. E da quello, ch'è detto, si comprende, come conuenga intendere Aristotile, mentre in alcuni luoghi afferma, che l'Arte consiglia, e in alcuni altri lo nega; perche quando dice, che consiglia, parla dell'Arti incerte, e mentre dice, che non consiglia, intende del consiglio vero. E nelle fattibili auuenga che'l principio del moto nasca cosi dall'artefice, come nelle agibili dal Prudente; nondimeno nelle fattibili la retta Ragione non è presa dall'artefice dall'Appetito sensitiuo, che sia fregolato secondo l'honesto, e nò viene per conseguente da sua Elettione; mà la retta Ragione dell'artefice consiste in accommodare la materia, intorno alla quale opera, alla conueneuole forma, di ch'ella è capace, e ch'esso hà nella sua mente; ond'egli è obligato à quella retta Ragione, che ricerca la particolar forma della particolar materia fattibile, intorno alla quale s'affatica, e non è in sua Elettione operare diuersamente, se vuol essere buono artefice come s'è già discorso. E così il principio del moto dell'artefice in quanto tale non viene da sua Elettione, mà da i principij dell'oggetto dell'Arte, e quello del Prudente da sua Elettione, per essere l'honesto, ch'egli si propone. E di quì la Prudenza occupandosi intorno alle attioni humane, che del continuo s'esercitano, non può cancellarsi dalla nostra memoria; il che non auuiene nell'Arte, & vniuersalmente ne gli habiti dell'Intelletto, potendo noi star lungamente senza l'uso loro, e per conseguente scordarcene. Oltra di ciò la Prudenza abbracciando tutte le nostre attioni, e considerando vniuersalmente quello, ch'è gioueuole, e buono alla vita nostra, non hà solamente riguardo, che siamo regolati in alcune particolari occasioni, e soggetti, mà vuole, che viuiamo assolutamente in ogni nostra attione con regola, e con honesta regola in maniera, che'l Capitano non possedendo la Prudenza, potrà ben reggere i Soldati suoi, conforme all'Arte, mà non se ne seruirà secondo l'honesto, e riuolgendo l'armi contra chi non conuerra', l'abuserà in danno altrui. Onde l'Arte considera alcuni particolari soggetti per regolarli solo all'vtilità del nostro viuere; mà la Prudenza dà regola à tutte l'attioni della nostra vita, con indirizzarle all'honesto. E così delle cose agibili è sola regolatrice la Prudenza, mà delle fattibili non è vn'Arte sola, mà molte. E dalle cose discorse si comprende, come la Prudenza, e l'Arte essendo rette Ragioni, siano con tutto ciò diuerse, e differenti. Percioche la Ragione s'estende prima vniuersalmente à tutti gli habiti del nostro Intelletto, conciosiache in quanto buoni, e veri siano retti, e con la Ragione retta vien poi detta particolarmente de gli habiti attiui ben regolati, e così è propria della Prudenza, e similmente è detta anco particolarmente de gli habiti fattiui, e conuiene all'Arte. Per la qual cosa la retta Ragione detta dell'Arte, e della Prudenza è quella, ch'vniuersalmente abbraccia tutti gli habiti attiui, che sono senza errore alcuno; & è poi da diuerse differenze ristretta nelle difinitioni loro; onde non possiamo dire, ch'elle habbiano la medesima forma; conciosiache la retta Ragione nell'Arte conuenga particolarmente alle cose fattibili, e nella Prudenza all'agibili; e cotali differenze formano l'esser loro. E tanto sia detto della Prudenza, e dell'Arte in quello, che siano simili, e differenti.

Del riguardo, che tiene la Prudenza con la Virtù Morale. Cap. XIII.

ESsendosi veduto, che cosa è la Prudenza in paragone de gli altri habiti dell'Intelletto; sarà hora conueneuole considerarla in rispetto della Virtù Morale; e perche ciò apparisca meglio, e per hauer anco maggiormente chiarezza di quello, che sin quì s'è discorso, proporremo prima sopra d'essa alcune dubitationi; e dallo scioglimento d'esse trarremo la risolutione di quello, che si ricerca alla presente consideratione. Dico dunque, ch'alcuno potrebbe stimare, che'l discorso fatto da noi sopra la Prudenza, e insieme sopra la

Sapien-

Sapienza fosse vano, & inutile, non apportando giouamento alcuno all'attioni humane, per cagion delle quali sono considerate le Virtù Morali. Conciosiache quanto alla Sapienza ella non passi ad operatione estrinseca (come s'è detto) appagandosi della semplice Verità, e non porge per conseguente aiuto alla Felicità humana; e la Prudenza, ben che operi intorno all'attioni humane, e consideri; come conuenga farle, nondimeno la sua operatione non pare necessaria; poiche gli atti Virtuosi della Giustitia, della Fortezza, della Temperanza, e di tutte l'altre Virtù vengono operati da noi per l'habito, che ne possediamo; talche quand'anco col mezo della Prudenza non si hauesse cognitione d'essi, non si resterebbe con tutto ciò d'operarli in quella maniera, che non rimane da far sane operationi à chi possiede la sanità, auuengache non habbia cognitione della Medicina, che glie le mostri, e prescriua. E perche si potrebbe dire, che la cognitione della Prudenza, e delle attioni honeste fosse cagione d'indirizzarci ad operar honestamente; dico cotal cognitione parer similmente souerchia; poich'à i giusti, e buoni non occorre, operando egli no per se stessi virtuosamente; e à i catiui, ò che non sono buoni è anco vana, non essendo forse capaci di così fatta dottrina, ò potédo dall'indirizzo d'altri essere incaminati al ben' oprare senz'apprenderla, nel modo, che gl'infermi per li precetti del Medico si conducono alla Sanità senza imparare la Medicina. A' queste dubitationi dunque è da rispondere prima, che la Sapienza, e la Prudenza posto, che non operassero, non sarebbe tuttauia vana la consideratione, e l'acquisto loro; percioch'essendo l'vna perfettione, è Virtù dell' Intelletto contemplatiuo, e l'altra del pratico, principalissime potenze dell'Anima nostra, sono per se stesse desiderabili. Appresso elle fanno operar perfettamente, e non sono simili nella maniera, che si presupponeua alla Medicina, che come cosa estrinseca produce in noi la Sanità, mà simigliano più tosto alla medesima Sanità, ch'è da noi posseduta, & è nostro bene interno, e ne fà operare sane operationi. Poiche la Sapienza, e la Prudenza sono così perfettioni dell'Anima ragioneuole, e fanno produrre le loro operationi buone, come la sanità è forma del corpo sano, & è cagione, ch'egli sia disposto à sane operationi. E la persona potrebbe ben poi fare atti giusti, e virtuosi per se stessa, e commandata, è indirizzata da altri; mà senza la Prudenza non gli farebbe virtuosamente; la qual cosa si comprenderà considerando, come la Prudenza opera intorno alle Virtù Morali, & è loro necessaria, e che riguarda insieme con esse quello, che ci siamo proposto. Fù dunque già conchiuso da noi, che la Virtù Morale s'affatica intorno all'appetito sensitiuo, accioche sia moderato, e riuolto ad appeter gli oggetti honesti. Percioche potendo di sua natura piegar tanto al male, quanto al bene; la Virtù di cotal perfettione l'informa, che l'auuezza ad inclinare sempre in ciascuno atto al bene: e conciosiache l'istesso appetito non habbia cognitione alcuna, nè possa per se stesso conseguire quel fine, e quel bene, al quale è inclinato; di qui hà bisogno della Prudenza, che co i conueneuoli mezi glie lo incamini. E così la Virtù Morale fà, che'l Virtuoso ne gli oggetti honesti appartenenti alla Fortezza sprezza la vita, nè punto stima la Morte, e perche gli oggetti possono essere diuersi, e tutti non ricercano, che la persona metta la vita in pericolo, la Prudenza regolatrice di cotali atti mostra al Virtuoso, quando honestamente debbe farlo, e quando nò; insegnandogli insieme il modo. E quello, c'habbiamo detto della Fortezza, auuiene parimente nell'altre Virtù. La onde è chiaro, che la Virtù Morale non può stare senza la Prudenza. E auuenga, che ne gli huomini sia vna potenza naturale da ritrouare i conueneuoli mezi, per conseguire i fini loro; non è tuttauia da dire, che così fatta dispositione sia la Prudenza, nè che sia basteuole nelle nostre attioni. Percioche mentre non si propone fini buoni, non è degna del nome di Prudenza, mà è più tosto veramente Astutia, e Malitia; conciosiache mancando del fine retto, manca del vero principio dell'attioni, onde le conuiene errare, cosa lontana dal Prudente. Questa dispositione dunque, ò potenza naturale, che vogliamo dire, per cui possiamo ritrouare i mezi da ottenere i nostri fini, non è la Prudenza; ancorche dalla Prudenza sia presupposta, e non possa stare senza lei, &

è come materia della Prudenza, e all'hora acquista la perfettione, e la forma sua, e come cieca viene illuminata, e diuiene vera Prudenza, quando si propone il fine honesto. E perche ciò appartiene all'Appetito sensitiuo regolato dalla Virtù Morale; segue, che la dispositione naturale, per la quale possiamo conseguire alle volte i nostri fini, non sia basteuole alle nostre attioni, e ricerchi la Virtù Morale, e così che la Prudenza senza la Virtù Morale, e questa senza quella, non possa stare. E di qui viene manifesto, che la Prudenza, essendo necessariamente congiunta con la Virtù, fa, che non può esser Prudente, chi non è Virtuoso, e buono assolutamente. E perche gli Huomini nascono secondo la diuersità delle complessioni con dispositioni diuerse, à diuerse parti di Virtù, e alcuni sono detti forti, e altri temperanti, ò liberali, e si potrebbe perciò credere, che le Virtù Morali fossero in noi per Natura, contrario à quello, c'habbiamo già prouato, e si potrebbe pensare insieme, che cotali Virtù fossero sempre accompagnate dalla Prudenza, dico, che dalla parte della Virtù Morale succede il medesimo, c'habbiamo discorso da quella della Prudenza: percioche si come s'è veduto, che nella parte discorsiua, e pratica si troua vna dispositione, e potenza naturale, che simiglia la Prudenza, e non è Prudenza; così nella parte Morale si scorge vna naturale dispositione, ch'è simile alla Virtù, mà non è Virtù, & è imperfetta. E con tutto che per essa le genti siano inclinate al bene, nondimeno in ciò errano, non l'hauendo accompagnata dalla Prudenza. E di qua veggiamo, che'l giouine Toscano, del quale è scritto, che si lacerò la faccia, e si disformò per non essere tentato di Castità, hauendo la sola Virtù naturale senza la Prudenza, cadde in grandissimo errore, distruggendo scioccamente il pretioso dono della Bellezza, di che hauea hauuto gratia dalla benigna Natura; e'l medemo possiamo dire di Crate, che sommerse le sue Ricchezze, accioche non sommergessero lui; poiche la buona intentione sua non essendo accompagnata dalla Prudenza, l'indusse à priuarsi inutilmente di quei beni, come parlãdo della Prodigalità fù auuertito da noi. Questa Virtù naturale dunque mancando della Prudenza, è come corpo vigoroso senz'occhi, e possiamo somigliarla ad vn Ciclope accecato, nella guisa, che dicea Demade dell' Essercito de i Macedoni dopo la morte d'Alessandro; percioc'hauendo da vna parte i mouimenti gagliardi, e da vn'altra essendo priuo della vista, si muoue sempre con pericolo, non discernendo il camino, che doue pigliare, per condursi al desiderato fine; mà quando le sopraujene la retta Ragione, e la Prudenza, all'hora fassi perfetta, e Virtù vera. In maniera, che si comprende la Virtù naturale non esser vera, nè perfetta Virtù, e scambieuolmente la Virtù perfetta non esser naturale, e la naturale non è per conseguente congiunta con la Prudenza, mà quella è perfetta Virtù, che con la Prudenza è accompagnata; come s'è discorso. E possiamo dire, che Socrate in parte s'accordasse con questa opinione, e in parte discordasse da essa, affermando, che le Virtù erano Prudenze; conciosiache quinci mostrasse, ch'elle non possono stare senza la Prudenza; mà dicendo, ch'erano Prudenze, e Scienze, e volendo intendere, che fossero rette Ragioni, fù da ciò diuerso. Percioche quanto al dire, che siano Scienze, non sono veramente; hauendo elle il fine nella contemplatione, e le Virtù nell'attioni, e stando perciò quelle nella parte contemplatiua, l'Appetito sensitiuo non concorrerebbe con esse, e rimarebbe vano, e senza la propria Virtù. E quanto al dire, che siano Prudenze, la Prudenza è parimente dell'Intelletto, e la Virtù Morale dell'Appetito sensitiuo. Per la qual cosa Socrate pose ragioneuolmente nella diffinitione della Virtù la retta Ragione; mà secondo Aristotile errò in volere, che fossero la stessa cosa, ch'è la retta Ragione, e la Prudenza, essendo elle secondo la retta Ragione, e non rette Ragioni. Appresso se la Virtù fosse stata solamente secondo la retta Ragione, come fù opinione de gli altri Filosofi innanzi Aristotile; s'haurebbe potuto ritrouare senza Ragione; come auuiene nella Casa; la quale benche sia fatta secondo le regole dell'Architetto, si vede nondimeno disgiunta da esso, e però soggiunse alla diffinitione della Virtù, ch'è non solo habito, che risiede nel mezo, secondo la retta Ragione, ma con la retta Ragione ancora. La onde si manifesta dalle cose di-

se discorse, che le Virtù naturali, per essere senza la Prudenza, si possono dare disunite, e può stare, che se ne possegga vna, e non vn'altra; posciach'essendo imperfette, non sono formati dalla retta Ragione, e per conseguente non possono essere vnite per la loro forma commune. Mà nelle Virtù Morali, che sono perfette, per le quali l'Huomo è assolutamente buono, ciò non può succedere; percioche ottenendosene vna, s'ottengono tutte, e colui, che possiede vna Virtù Morale, possiede assolutamente la retta Ragione; percioche se non la possedesse, assolutamente non possederebbe ancora quella Virtù, di cui fosse chiamato possessore. Conciosiache posto, che la Virtù da lui posseduta fosse la Fortezza, mentre in tutte l'altre attioni non hauesse la retta Ragione, e fosse imperfetto, come nell'Intemperanza venendogli occasione di fare atti intemperanti, lascierebbe l'operationi della Fortezza. Come si potrebbe dire, che fosse accaduto à M. Antonio nella battaglia cōtra Augusto; percioche quantunque fosse riputato forte; tuttauia veggendo fuggire Cleopatra, abbandonando la battaglia, lasciò di combattere valorosamente, come ricercaua la retta Ragione, per seguire la Donna da esso stoltamente amata. Egli è dunque necessario, che chi possiede vna Virtù, accioche in ogni tempo, e in ogni occasione gli sia ageuole l'essercitarla, che possieda ancora la retta Ragione assolutamente; e chi ottiene essa, essendo assolutamente buono, e possedendo percio ogni Virtù, segue, che'l possessor d'vna Virtù Morale sia possessore di tutte. Oltra di ciò chi possede vna Virtù, opera virtuosamente, cioè per l'habito della Virtù, per l'honesto, e per retta elettione, e con fermo, & immutabile proponimento d'operar sempre nella medesima maniera, come si comprende dal capitolo quarto del secondo dell'Ethica. Per la qual cosa chi hà l'habito immutabile nell'operare rettamente, essendo assolutamente buono, e chi è tale, possedendo tutte le Virtù, succede, che'l possessore d'vna Virtù sia possessor di tutte. E à fine, che si comprenda meglio tutto ciò, farà da considerare quello, che già habbiamo conchiuso, che la Virtù Morale è perfettione dell'Appetito sensitiuo, regolato dalla retta Ragione in guisa, ch'appetisca, e fugga le cose diletteuoli, e moleste, nè più, nè meno di quello, ch'essa retta Ragione ricerca; sì che per la cupidità delle diletteuoli, non incorra nelle dishoneste, e per paura delle moleste, non s'astenga dall'honeste operationi. La onde quando in tutte le cose diletteuoli, e moleste non sia nella maniera, che s'è detto, retto l'Appetito sensitiuo; nō possiamo dire, che sia perfetto, nè che possieda la propria Virtù; mà ritrouandosi in ogni materia diletteuole, e molesta, intorno alla quale egli opera, disposto con la mediocrità conueniente, ottiene la compita Virtù sua. Talche riducendosi tutte l'attioni di ciascuna Virtù particolare, che s'impiega intorno al diletteuole, e al molesto, alla regola, e alla Virtù vniuersale dell'Appetito sensitiuo, & essendo sue operationi, e parti; segue, che doue si troua vna particolare operatione fatta virtuosamente, o sia di qual si voglia Virtù particolare, quiui si troui anco l'habito vniuersale della Virtù Morale operante, che contiene tutte le Virtù particolari, & è cagione dell'esser loro. In quella guisa, che vediamo doue si troua vn raggio di Sole; quiui esser anco il corpo Solare, che lo produce, & è cagione, ch'esso raggio risplenda, & apporti luce col suo splendore. E perche le medesime Virtù Morali hanno lo stesso fine dell'honesto, e la stessa forma della retta Ragione, per essere mediocrità, secondo essa le differenze loro si debbono pigliare da gli affetti, e dall'attioni, e dalle materie, intorno alle quali trauagliano; e s'hauessero forme differenti, non haurebbooo tutte la retta Ragione; onde sarebbono imperfette, nè sarebbono Virtù vere. E posciache quelli sono fondamenti saldi della cosa proposta, da quali rimangono sciolte le dubitationi contrarie; addurremo l'opinioni altrui contra quello, c'habbiamo conchiuso; perche riprouandole per le cose discorse, apparirà maggiormente la fermezza loro.

Si ributtano le ragioni di coloro, ch'affermano le Virtù Morali esser differenti di spetie. Cap. XIIII.

Dicono dunque alcuni Filosofi eccellentissimi Latini, che la Prudenza non è forma propria, e prossima delle Virtù Morali; percioche la forma propria loro è l'habito acquistato per consuetudine; e la Prudenza prescriue solamente il mezo à così fatto habito, e gli propone i mezi; talche l'vffitio della Prudenza è indirizzare, e quello dell'habito della Virtù eseguire constantemente. Di più si sforzano di prouare, che le Virtù Morali sono differenti di spetie per essere mediocrità d'affetti differenti di spetie, cauando insieme, ch'essendo differenti di materia, conuiene, che siano differenti di forma. E maggiormente perch'elle non solamente hanno la materia interna, che sono gli affetti differenti di spetie, mà hanno anco l'esterna; poiche altra ritiene gli Honori, altra le Ricchezze, e altre materie diuerse. Parimente, che l'vno è più disposto ad vna Virtù, che ad vn'altra; onde non si darebbe cotale distintione, la qual distintione, e differenza viene dimostrata ancora, poiche ciascuna particolar Virtù, acquistandosi cō atti particolari differenti di spetie da quelli dell'altre, come la Giustitia con far le cose giuste, la Liberalità, con gl'atti liberali, e la Temperanza con li temperati; segue, che gli habiti venenti da cotali atti siano similmente differenti di spetie. Rispondendo dunque alle raccontate ragioni, dico se l'habito acquistato per consuetudine semplicemente fosse la forma della Virtù Morale; sarebbe per conseguente la sua differenza constitutiua; onde non le accaderebbe altra differenza, la qual cosa è falsa. Percioch'Aristotile difinendola nel capitolo sesto del secondo dell'Ethica dice, ch'è habito elettiuo, riposto nel mezo in quanto à noi del più, e del meno, come prescriue il Prudente. E nel capitolo 13. del 6. libro aggiunge alla difinitione, ch'è non solo secondo la retta Ragione, mà è con la retta Ragione ancora. Per la qual cosa si fa manifesto, che la difinitione posta da Aristotile della Virtù è diuersa da quella di quei Filosofi, c'hora è stata addotta, non dicendo, che sia habito, il quale si acquisti per consuetudine; mà ch'è habito secondo la retta Ragione, e con la retta Ragione; onde ancora che la Virtù s'acquisti per consuetudine, cotal cōsuetudine tuttauia ricerca la retta Ragione nel modo detto. Talche se l'vltima differenza posta nella difinitione è la forma del difinito non sarà da dubitare, che la Prudenza, la quale vltimamente prescriue la mediocrità, & è con essa, non sia la forma della Virtù; & vffitio della Prudenza è di ritrouare i mezi, e prescriuerli da condursi al fine honesto, che dalla Virtù viene proposto, e con essa Virtù è sempre congiunta, come in diuersi luoghi è chiarito da Aristotile, e spetialmente nel cap. 12. del sesto dell'Ethica. Et vffitio dell'habito della Virtù non è perciò d'eseguire constantemente, mà l'esecutione, e'l mettere in atto quello, ch'è stato risoluto dalla Prudenza, è del composto, il quale vbbidisce alle potenze dell'Anima ragioneuole per essenza, e per participatione, che sono insieme concordi. E benche si dia distinta la Prudenza dalla Virtù Morale, in quanto vna risiede nella parte Intellettiua, e l'altra nell'Appetito sensitiuo, e l'vna riguarda il fine retto, e l'altra i mezi; non si possono però dare disgiunte nell'operationi. Mà come la forma della Casa può esser considerata nella mente dell'artefice, e nella materia; così può la Prudenza esser considerata, come nell'Intelletto pratico, e come compresa nell'habituarci ad operare. E tolta nell'habituarci, e in operatione è la vera, & vltima differenza, e per conseguente l'vltima, e propria forma della Virtù. Et auuenga ch'Aristotile dica, che la Virtù si propone, e fà il fin buono, e la Prudenza i mezi, ch'ad esso ne conducono, e fà elettione retta, e che le cose, che per cagione di lei debbono esser fatte, cioè i mezi, non appartengono alla Virtù, mà ad vn'altra potenza; ciò tuttauia, non toglie, che la Prudenza non miri anco il fine, se ben diuersamente da quello, che fa la Virtù. Percioche il fine dell'attione, ch'è la cosa buona, ò catiua, honesta, ò dishonesta, non può esser conosciuto, nè giudicato dall'Appetito, hauēdo egli sēpre inclinatione senza cogni-

gnitione alcuna; mà appartiene alla potẽza ragioneuole dell'Anima nostra, e alla retta Ragione delle cose agibili, ch'è la Prudenza, come s'è detto; perch'essend'ella retta Ragione di cotali cose, e forma loro; posciache per essa, e secondo essa l'attioni sono dette tali, e senz'essa non sono tali, s'estende non solo à i mezi, mà anche al fine, come principalmente considerato, e contenuto nelle medesime attioni. E così giudicando ella l'oggetto honesto, l'appetito dalla medesima Prudenza auuezzato à piegarsi sempre al bene, à cotal giuditio consentendo, subito si muoue ad apprenderlo. Talche il fine in quanto all'esser giudicato buono, ò catiuo, appartiene alla Prudenza, e in quanto all'esser appetibile, appartiene la Virtù Morale, la quale mediante il giuditio della Prudenza l'apperisce, e v'inclina. E benche la cognitione del fine, e de i mezi sia della Prudenza, nondimeno perch'in elegger'i mezi, e distinguerli appare maggiormente il discorso, e'l giuditio; cotal'atto è principalmente attribuito alla Prudenza. E come la Prudenza fà, che la Virtù si propone di seguire il fin retto; così la Virtù Morale hauendo auuezzato l'appetito à fine così fatto, cagiona, che la Prudenza scambieuolmente fà retta elettione; percioche dal fine si regolano l'attioni, e i mezi da conseguirlo; e quando si dice, che la Virtù fà elettione retta, non è, perche giudichi, & elegga i mezi, ch'è proprio della Prudenza, mà perche concorrendo la Prudenza all'atto della Virtù, si può dire, ch'operi con elettione per la Prudenza, che le dà l'essere, e l'informa, & è sempre con lei. Di più ciò è stato chiarito apertamente da Aristotile nel cap. 13. del 6. dell'Ethica, dicendo, che nell'Anima nostra è come vn occhio da prontamente veder quello, che ci serue per conseguire il fine, il qual occhio è da lui chiamato *Dinotis*, cioè gagliardia, e vigore di giungere al fine; e proponendosi fine catiuo, è Astutia, ma s'è buono, diuiene Prudenza; e questa Prudenza poi (dic'egli) se sopragiunge alla Virtù naturale, la fà Virtù propriamente; onde conchiude, che la Virtù è habito non solo secondo la retta Ragione, mà con la retta Ragione applicata all'appetito sensitiuo; & è compresa nell'habito d'esso come sua forma, e perfettione. E'l medesimo viene confermato nel cap. 8. del 10. dell'Ethica, dicendo, che la rettitudine Morale, ch'è la forma della Virtù, nasce dalla Prudenza. Onde Aristotile nel cap. 12. del 6. mostra, che la Prudenza non può stare senza la Virtù, nè la Virtù senza la Prudenza; e conchiude nel cap. 13. del medesimo libro, che l'Huomo senza la Prudenza non può essere propriamente buono, e senza la Virtù non può essere Prudente. E perche l'Appetito sensitiuo, nel qual consiste la Virtù Morale, non è per essenza ragioneuole, mà è tale, perche partecipa di Ragione, vbbidendo alla parte superiore attiua, che per essenza è ragioneuole; e l'habito d'essa è la Prudenza, chiarendolo il sudetto Aristotile nel 6. dell'Ethica in più luoghi, e massime nel cap. 13. doue dice, che la Prudenza è con la Virtù Morale congiunta, come la forma con la materia. E che sia forma della Virtù Morale vniuersale, e insieme delle particolari, egli lo manifesta, dicendo nel medesimo luogo, che nelle Morali, per le quali alcuno è chiamato assolutamente buono, non si può dare, come nelle Virtù naturali vna Virtù disgiunta dall'altra; percioche (dic'egli) con la Prudenza, ch'è vna, saranno tutte l'altre. E così dalle sudette parole è necessario intendere, che per la Prudenza, ch'è vna, cioè vna forma di tutte, s'haueranno tutte l'altre Virtù; altrimente la Ragione d'esso, sarebbe di niun momento; posciache se non fosse loro forma, di necessità non l abbraccierebbe tutte, e posta essa elle insieme non verrebbono poste. Poiche quello, che non è forma d'vna cosa, venendo posto in essere, non mette in essere la cosa, della quale non è forma. Aggiungo, che la Prudenza non solo è per la ragione addotta da Aristotile forma delle Virtù Morali, perche ponendola in essere, le Virtù Morali insieme vengono poste; mà è loro forma ancora; percioche venendo leuata, le Virtù insieme si leuano; conciosiache mentre le Virtù Morali non siano secondo la retta Ragione, e con retta Ragione, cessino d'esser Virtù, e siano imperfette. E' manifesto dunque, che la Prudenza è forma dell'vniuersale Virtù Morale, e insieme della particolare. E benche dall'hauer'elle la medesima forma si potesse comprendere, che non sono differenti di spetie; nondimeno passeremo à

rispondere particolarmente alle ragioni addotte in cõtrario. Che le Virtù particolari dunque non siano differẽti di spetie, per essere mediocrità d'affetti differẽti, si conosce. Percioche in quello, in che la retta Ragione cer-ca moderarli, nõ sono differenti di spetie; percioche essendo cõmotioni dell'animo nostro, come già dicemmo, per le quali con ogni intensione de gli spiriti bramiamo le cose diletteuoli, per essere al nostro stato amiche, & abborriamo le moleste, per esserci contrarie, e cotali commotioni potendo peccare nell'eccesso, e nel difetto, tutte in quanto sregolate sono simili, e vna stessa cosa, & egualmente come vna stessa materia, vengono moderate dalla retta Ragione; onde non è necessario, c'habbiano Virtù differenti di spetie: similmẽte le materie, e i soggetti, intorno a i quali operano le Virtù, cadono sotto la medesima ragione, la qual forma l'essenza della Virtù, onde non fanno distintione essentiale, mà accidentale. E come l'intagliare in quercia, pino, ò faggio non distingue l'essenza dell'intagliatore, e del legnaiuolo, così l'eleggere, e l'appetere questa, ò quell'altra cosa, non è differẽza essentiale della Virtù, mà tutto l'eleggibile, e l'appetibile è la propria materia d'essa, e l'essere habituato ad eleggere, e ad appetere ogni cosa secõdo la retta Ragione, è la sua forma. Et auuẽga, che l habituarsi à moderar l'appetito ne' piaceri del Tatto, e del Gusto paia, che faccia solamente tẽperante, e non forte, o liberale; tuttauia l'Huomo non sarà ancora veramente temperante, se non otterrà l habito, che riguarda l'intiera, & assoluta moderatione dell'appetito (come s'è gia detto) per cagione di cui è necessario moderarlo in qual si voglia particolar materia. Per la qual cosa non è necessario mettere le Virtù differenti di spetie; perche s'impieghino intorno a differenti materie; poiche tutte sono considerate, come eleggibili, & appetibili, e si riducono al principio della retta Ragione, che ne dispone egualmente bene intorno ad esse. E l'essere vno più disposto ad vna Virtù naturale, che ad vn'altra, nõ fà, che le Morali siano differenti di spetie, mà mostra la nostra imperfettione. Percioche chi fosse veramente ben disposto, & habituato ad vna Virtù Morale sarebbe nel medesimo modo disposto all'assoluta sua forma, ch'è la retta Ragione assoluta, e per conseguente à possedere l'altre, come dicemmo, mà non essendo noi ben disposti verso l'altre Morali, nõ siamo parimente ben disposti verso la forma assoluta di quella, che ci presupponiamo. E cotale presupposto nasce dall'vso commune, che si regge dalla commodità, per la quale si considera, ch'è più atto à fare alcune attioni, che ritengono ombra di qualche Virtù, e non discorrendo, se siano fatte rettamente, giudichiamo fuor di ragione, che nascano da habito Virtuoso, e che l'Huomo, che fà quelle, e non l'altre, sia più disposto à gli habiti d'esse, che à quelli dell'altre. Mà ciò hà solamente luogo nelle Virtù naturali, e non nelle Morali; poiche queste sono vnite, e l'vna non può stare disgiunta dall'altra, riceuendo la stessa forma, come s'è chiarito; e quelle sono imperfette, e disgiunte, non hauendo la forma medesima. E ancora che gli habiti delle Virtù particolari s'acquistino con operationi, che sono intorno a materie diuerse; non è da dire, che siano di spetie diuerse, deriuando dalli stessi principij della retta Ragione; & essendo indirizzate al medesimo fine dell'honesto; e non hauendo altra differenza frà loro, che de gli affetti, e dell'attioni, intorno alle quali trauagliano, che sono materiali, come s'è detto, vengono ad essere d'vna stessa sostanza. E sono in tal guisa cõgiunte, ch'in ciascuna d'esse apparisce in vn certo modo lo splendor dell'altre. E non ci esercitiamo ne gli atti particolari d'alcuna Virtù, à fine d'acquistare per essi semplicemente quell'habito particolare, mà per conseguire l'vniuersale dell'assoluta Virtù dell'Appetito sensitiuo, chiamata da Aristotile nel quinto dell'Ethica Virtù vniuersale, nel quale sono riposte le Virtù particolari, come si conosce per l'vltimo capitolo del primo dell'Ethica. Percioche non si potendo egli ottenere, se non con l'auuezzarsi rettamente intorno à gli atti di tutte le particolari materie, che cadono nel commercio humano, è necessario hauer l'habito retto in ogni particolare soggetto per acquistarlo; e questo altro non è, che la Prudenza vniuersale. E così secondo l ordine, e l'intentione della Natura la Virtù vniuersale è prima delle Virtù particolari; percioch'ella mira la nostra intera perfettione; mà

nella

nella generatione d'eſſa, e nell'ordine in quanto à noi, le Virtù particolari pare, che precedano, conuenendo aſſuefarſi prima in ciaſcuna particolar materia per habituarci bene in tutte. Dico, che pare, che le Virtù particolari precedano l'vniuerſale nella generatione; poiche per la verità non la precedono, auuengache le precedano le particolari attioni, che riguardano gli habiti delle Virtù particolari. Percioche innanzi, che l'vniuerſale, e intiera Virtù ſia generata, dalla qual'elle prendono la forma, non ſono Virtù in atto, mà ſolo in potenza; mà generata la vniuerſale, vengono eſſe ancora come ſue parti formate, & in atto. Onde conſiderando la generatione della Virtù vniuerſale, poſſiamo dire, che le Virtù particolari, che non ſono Virtù aſſolutamente, mà nelle proprie materie, come la Fortezza nelle coſe terribili, la Liberalità nella robba, e la Temperanza ne i piaceri del Tatto, ſiano indirizzate a formare, e formino vn tutto perfetto. E concioſiach'elle habbiano l'iſteſſo fine dell'honeſto, e la ſteſſa forma, ch'è la retta Ragione, come s'è veduto; e ſiano perciò ſimili; vengono per conſeguente à produrre il tutto loro di parti ſimilari, in quella maniera, che i nudrimenti hanno la ſteſſa forma in quanto tali, auuengache ſiano generati di materie diuerſe, e producano il ſangue, ch'è vn tutto di parti ſimilari. E conſiderando poi la ſteſſa Virtù generata aſſoluta, e perfetta, poſſiamo dire parimente, ch'ella ſi com'è prodotta da tutte le Virtù particolari, così ſeruendoſi d'eſſe, opera rettamente intorno ad ogni ſoggetto. E le Virtù particolari poſſono eſſer chiamate ſue parti, in quanto concorrono a formarla, come lor tutto; e inſieme poſſono eſſer dette ſue operationi, in quanto vengono prodotte da lei, come già s'è accennato. E perche le particolari Virtù, eſſendo perciò parti della Virtù vniuerſale, ch'è tutto ſimilare, hanno la medeſima forma con lei, come la goccia del ſangue con tutto il ſangue; riceuono anco la ſua diffinitione, e ſono fra loro della ſteſſa ſpetie. Laonde ſegue, che ſiano habiti ſimili, e non differenti; poiche la forma loro è la medeſima intorno à qual ſi voglia materia. E da cotal'opinione non fù per auuentura molto differente quella di Menedemo Eritreo, mentre volea, che le Virtù non foſsero molte, mà vna ſola. E'l medeſimo ſi può dire d'Ariſtone da Scio, che facendo vna ſola ſoſtanza della Virtù, chiamaua la Sanità, e che ſecondo i diuerſi riſpetti foſse poi differente. E l'iſteſso ſi potrebbe ſtimare di Zenone Cittico (come racconta Plutarco nell'opuſculo della Virtù Morale) ſe non, che pare toglieſſero la Prudenza per la Virtù Morale, nè bene la diſtingueſſero da lei. Mà aſſai ſarà per confirmatione delle coſe diſcorſe hauer moſtrato, ch'eſſi riputauano, che la Virtù foſse vna ſola; & haueſse vna ſola ſoſtanza, e veniſse differente per li ſoggetti, e per le materie, intorno alle quali operaua, e da loro piglaſſe nome di Virtù. Dalle coſe, c'habbiamo diſcorſe, ſi poſſono ſciogliere ageuolmente ancora le ragioni addotte da vn'altro grandiſſimo, & acutiſſimo Dottore latino, per le quali s'è parimente sforzato di prouare, che le Virtù Morali ſi poſsano dar diſgiunte, e che doue ſe ne troua vna, di neceſſità non vi ſono tutte l'altre: e per comprenderle, e inſieme ribatterle più chiaramente, l'addurremo in ſoſtanza, e ſono queſte. Le Virtù Morali ſono perfettioni di parti, che poſſono ſtar diſgiunte l'vna dall'altra; e perche la perfettione ſegue il ſuo perfettibile, ſuccede, che come i perfettibili delle Virtù Morali ſono diſgiunti, che nella medeſima maniera ſi ritrouano le Virtù loro. E così vediamo, che la perfettione della viſta, e diſunita da quella dell'vdito, e ciaſcuna perfettione di ciaſcuno particolare ſenſo eſſer così ſeparata da quella dell'altro, come l'vn ſenſo particolare è diuiſo dall'altro. Di più ciaſcuna Virtù Morale hà la propria diffinitione diuerſa, e ſeparata da quella dell'altra, onde ſegue, che l'eſsenza loro ſia nel medeſimo modo. Oltra di ciò afferma, che le Virtù, che ſono più ſimili, e paiono congiunte, ſono diſgiunte come la Virginità, e la Caſtità, da che ſegue, che l'altre Virtù più diſſimili ſiano, e poſsano ſtare maggiormente diuiſe, e ſeparate. Aggiunge ſe doue foſse vna Virtù, di neceſſità ſi trouaſsero tutte l'altre; ſeguirebbe, ch'alcuna Virtù ſarebbe Virtù innanzi che foſse Virtù, e per conſeguente poſſiamo aggiungere, che s'otterrebbe innanzi, che foſse acquiſtata; percioche ottenuta che s'haueſſe la Fortez-

za, s'haurebbe insieme la Temperanza, e l'altre, che non si fossero conseguite. Oltra di ciò niuna Virtù sarebbe prima dell'altra, perche ciascuna indifferentemente presupponendo l'altra, sarebbono tutte nel medesimo modo prime, e non prime, cosa molto sconueneuole; poiche le Virtù Cardinali sono frà l'altre prime, e più eccellenti. E finalmente vn'atto generarebbe tutte le Virtù, perche generandone vna, alla quale sono conseguenti tutte l'altre, verrebbe insieme à generarle tutte. E qui lascio la ragione, ch'egli similmente adduce, che ciascuna Virtù s'acquista per atti diuersi, e si fanno intorno à diuerse materie; perc'hauendola già ribattata per occasione d'altri, non è necessario parlarne più. A così fatte ragioni dunque viene similmente risposto co' fondamenti da noi prouati. Percioche habbiamo già mostrato, che le Virtù particolari non sono perfettioni di parti diuerse, mà solo dell'appetito sensitiuo, e sono sue parti, e sue operationi talmente, che non possono stare separate l'vna dall'altra, nella guisa, che la perfettione della vista è disgiunta da quella dell'vdito; mà sono sempre vnite, come le parti col tutto, e come l'operationi con la natura operante. Et è insieme manifesto, c'hauendo le medesime Virtù l'istesso fine, e la stessa forma, non hanno diffinitione, nè essenza diuersa, e separata. E per la medesima ragione si comprende, che la Virginità, e la Castità, e vniuersalmente tutte le Virtù Morali hauendo la medesima forma, e l'istesso fine, non si possono dar disgiunte nell'essenza loro, e sono solamente differenti nella materia, che (come s'è detto) non le diuersifica nell'essenza. E al dire, ch'vna Virtù sarebbe Virtù, innanzi, che fosse Virtù, si risponde essere falsa cotale conseguenza; percioche si conosce da quello, che s'è discorso, che niuna Virtù particolare può essere Virtù compita, se non quanto è parte della Virtù vniuersale dell'Appetito sensitiuo, dalla qual viene formata. Per la qual cosa presupponendo di necessità ciascuna Virtù particolare la Virtù vniuersale, non è da dire, che noi ottenendo vna Virtù, habbiamo l'altre Virtù, che non sono Virtù, e che l'habbiamo prima, che da noi siano state acquistate. Percioc'hauendone vna particolare perfettamente, habbiamo insieme l'vniuersale, dalla qual è stata prodotta, à cui tutte l'altre sono conseguenti, e l'habbiamo nel medesimo tempo. E di qui segue non essere sconueneuole, ch'vna Virtù particolare non sia prima dell'altra, e che tutte siano nel medesimo instante; poiche la Virtù vniuersale subito, ch'è formata, insieme le produce tutte, come il tutto, che vien generato, da l'essere parimente à tutte le sue parti, che scambieuolmente lo porgono à lui. E'l presupporre, che ci siano le Virtù Cardinali, e che siano così dette, perche sostengono l'altre Virtù, e siano prima di loro, è manifestamente contrario all'opinione d'Aristotile, sì per hauer noi veduto, che tutte le Virtù nascono nello stesso tempo dall'Appetito sensitiuo, regolato dalla retta Ragione, e dalla Prudenza, come ancora perche il riporre la Prudenza habito intellettiuo frà i Morali è lontanissimo dalla sua Dottrina. Nè già nego io, che i Teologi, i quali in ciò hanno seguitato li Stoici, inuentori di così fatto nome, non possino seruirsene senz'alcuno inconueniente nelle materie loro. E ciò è detto solo per accennare, che cotal opinione non ribatte i fondamenti d'Aristotile; posciach'essi sotto altra forma, & ad altro fine le pigliassero. Et è similmēte falso, che dall'esserelo Virtù vnite segua, ch'vn'atto possa generarle tutte. Percioche non acquistiamo (come s'è veduto, e come presuppone la contraria opinione) vna particolar Virtù perfettamente per li particolari atti d'essa; mà l'acquistiamo per l'acquisto della retta Ragione assoluta, e della Virtù vniuersale, di cui ella è parte, alla generatione della qual Virtù vniuersale sono necessarij atti quasi infiniti intorno alle particolari materie, ch'alla nostra vita si ricercano. E benche trattando già delle Virtù particolari habbiamo detto, che si generano per gli atti particolari intorno à i loro soggetti; ciò non cōtradice à quello, ch'al presente s'è discorso; percioche per nostra maggiore commodità, e per dare più ageuolmente notitia delle Virtù si parlasse all'hora di quella maniera, non togliendo però, ch'elle non venissero formate dalla retta Ragione assoluta, e che non hauessero assolutamente l'honesto per fine, e non fossero parti, & operationi della Virtù vniuersale.

Si difende l'opinione d'Alessandro intorno alle Virtù. Cap. XV.

E Perche il dire, ch'accada nelle Virtù Morali il medesimo, che veggiamo nelle cose naturali, che di Virtù diuerse di materie miste venga formato vn tutto similare, e opinione, che porta seco non picciola dubitatione, benche nasca da Alessandro Afrodiseo, e sia degno di lui, e veramente Peripatetica, conuerrà considerare cotale difficolta, e risolueria. E'dunque affermato contra Alessandro, che le forme delle Virtù rimanendo intiere, non si possono mischiare, e che non solo non si rimettono, mà diuengono più perfette. Oltra di ciò gli affetti, che vengono dalle Virtù formati, non si possono mischiare, onde ciò non può essere anco concesso alle Virtù loro, s'aggiunge, che le cose, le quali si mischiano, possono star disgiunte, e questo è impossibile nelle Virtù. Laonde resta, ch'elle non si possino mischiare, e che l'opinione d'Alessandro non sia sicura, nè da accettare. Mà contra cotali oppositioni è da dire, ch'Alessandro non intende, che le Virtù si meschino, come gli Elementi; e la simiglianza, ch'egli vuole, che ritengano le Virtù particolari nel produrre la Virtù vniuersale con gli Elementi, che concorrono alla generatione del tutto similare è che si come gli Elementi, se bene sono diuersi l'vno dall'altro, nondimeno vniti generano vn corpo di parti similari, come carne, sangue, ossa, e nerui, così le Virtù, auuengache siano differenti per li soggetti loro, formano tuttauia vnite la Virtù vniuersale, la quale è vn tutto perfetto, in maniera, che non possiamo pigliar parte di lei, cioè alcuna Virtù particolare, che non sia della sua sostanza, e non riceua così la sua diffinitione, come fà la goccia del sangue, ò la parte dell'osso, ò del neruo, quella di tutto il sangue, dell'ossa, e dèl neruo (come s'è già detto.) Mà sono poi differenti le mistioni de gli Elementi da quella delle Virtù; percioche quelli sono differenti di spetie, e possono stare dal tutto disgiunti; e le Virtù nò; essendo elle differenti solamente per la diuersità dell'attioni, e de gli affetti, intorno à i quali operano in modo, ch'Alessandro non intende, che'l concorso delle Virtù particolari alla produttione della Virtù vniuersale sia vera mistione, mà simile alla mistione. Percioche non dice, nè ammette, che le forme loro si meschino, volendo, che tutte habbiano la medesima forma, e'l medesimo fine, mà che si mischino, cioè, che congiungano gli habiti, e l'operationi loro col mezo della retta Ragione, e formino il corpo similare della Virtù vniuersale, per la quale possiamo rettamente oprare intorno ad ogni soggetto. E così niuna Virtù particolare secondo Alessandro non si diminuisce per cotal mistione, mà s'affina, & vnita al suo tutto riceue la sua forma, e la sua intiera perfettione contra quello, che gli viene opposto; e con questo è sodisfatto parimente alla seconda oppositione. Percioche non parlando Alessandro della vera mistione, mà del concorso delle Virtù, non hà luogo l'argomentare, che non si mischiando gli affetti, non si mischino le Virtù loro. E nel medesimo modo vien risposto alla terza ragione, conciosiache non si ammettendo, che si parli della vera mistione, cessi l'opporre, che le Virtù starebbono disgiunte; anzi secondo Alessandro dobbiamo dire, che sono inseparabili dalla Virtù intera, & vniuersale, essendo parte di lei. E volendo la contraria opinione, che le Virtù particolari habbiano la propria forma, e siano differenti di spetie; cade per mio parere nell'inconueniente, nel quale volea ridurre Alessandro. Percioche seguirebbe, che potessero star separate dalla Virtù vniuersale (come s'è già detto) la qual cosa non è vera, com'è chiaramente mostrato dal medesimo Alessandro nel quarantesimo primo del secondo dell'Anima, & è similmente affermato dalla parte contraria. Ripigliando dunque il nostro discorso intorno alle Virtù, & alla Prudenza, concludiamo, che la Natura ci hà ben data dispositione d'appetere il bene, e insieme vna potenza naturale da ritrouare i mezi per conseguire i fini, che ci proponiamo; ma perche la dispositione naturale d'appetere il bene può ageuolmente piegarci al male, quiui è necessaria la Virtù Morale, ch'auuezzi l'appetito sensitiuo ad inclinar sempre al bene, & all'honesto, e à fuggire il dishonesto,

nesto, e'l catiuo. E conciosiache l'appetito sensitiuo essendo in così fatta maniera assuefatto dalla Virtù Morale, non possa per se stesso ottenere il bene, al quale è inclinato, non potendo hauer cognitione da ritrouare i mezi per conduruisi, e la potenza naturale, ch'à ciò e disposta, non essendo da retta Ragione accompagnata, riuolgendosi in Astutia, & Malitia, possa eleggersi mezi catiui; è necessario, ch'essa potenza venga formata dalla Prudenza, e che mostri li conueneuoli mezi da conseguire i fini buoni, che la Virtù Morale si propone, e così alla Virtù si ricerca la Prudenza. Percioche d'altra maniera si potrebbe ben operare alcuno atto Virtuoso, ò per ignoranza, ò quando fossimo sforzati, ò ci fosse mostrato da altri, ò per qualche altro rispetto, e non per se stesso; ma perche non verrebbe per l'habito, che fosse in noi della retta Ragione, non sarebbe fatto virtuosamente, nè si possederebbe la Virtù Morale. Talch'è falso quello, che da principio di questo discorso fù presupposto, che l'huomo senza la Prudenza possa esercitare la Virtù, e che l'indirizzo d'altri solo possi farci Virtuosi. E così habbiamo veduto, come alla Virtù è necessario il giuditio, e la regola della Prudenza, e come alla Prudenza è bisogno della Virtù, per proporci sempre fine buono, & honesto. Talche la Virtù Morale, e la Prudenza sono in modo congiunte, che l'vna non può senza l'altra ritrouarsi; e come nell'appetito sensitiuo risiede la Virtù naturale, che non è veramente Virtù, & hà bisogno per la sua perfettione della Virtù Morale, ch'è Virtù vera; così nella parte deliberatiua è la Prudenza naturale detta impropriamente Prudenza, la quale similmente riceue la perfettione sua dalla Prudenza propriamente detta; e però doue è vna Virtù vera, quiui anco sono tutte l'altre, essendoui la retta Ragione, ch'è la forma loro.

Quale sia più degna la Sapienza, ò la Prudenza. Cap. XVI.

Poic'habbiamo veduto, che cosa è la retta Ragione, e compresi tutti gli habiti, à i quali ella s'estende, e detto, che frà li contemplatiui principalissima è la Sapienza, e frà gli attiui la Prudenza, e come la Prudenza sia necessaria alla Virtù Morale, e come la Virtù Morale alla Prudenza i rimane da considerare, qual'operatione delli due habiti sia più eccellente; perche douendo ella essere la perfettissima, che possa cadere in noi, sarà per conseguente riposta in essa la Felicità nostra, e l'Huomo bene, e'l suo habito sarà insieme il perfettissimo, ch'in questa vita, naturalmente parlando, potremo acquistare. E perche l'operatione della Prudenza è la vita attiua, e della Sapienza la contemplatiua; si manifesterà il nostro proponimento; se comprenderemo, quale delle due vite sia più degna. Pare dunque, che la vita attiua, come più propria dell'huomo, debba essere anteposta alla contemplatiua; percioch'essendo egli nato sociabile, e Ciuile; nel viuere anco ciuilmente ottiene vita più alla Natura sua confaceuole, che nel contemplare; che ricerca la solitudine, e la lontananza del commercio. Anzi se la solitudine è contraria alla compagnia, si può dire, che la Virtù contemplatiua sia contraria alla vita humana, e non punto sua propria; conciosiach'essend'ella otiosa, cessano in essa gli scambieuoli vfficij fondati nella Giustitia, per li quali gli huomini tengono il viuere loro sopramodo diletteuole, & honesto. E mancando insieme in così fatta vita la Beneficenza, mancano per conseguente di souuenimento i bisognosi, e d'atti liberali i Virtuosi, e magnifici. Talche le Gratie, e la Giustitia veri, e principali legami del commercio rimangono sciolti, & affatto leuati dal contemplare. Laonde veggiamo, che dalle Republiche Illustri furono inalzati ad honori diuini coloro, che per Giustitia, ò per Beneficenza operarono sopra gli altri segnalatamente; nè di cotal'honore furono punto riconosciuti i contemplatiui, stimando l'opere loro inutili al genere humano. E così se quel bene è più diuino, ch'è maggiormente gioueuole; la vita attiua essendo da ogni parte colma di giouamento, deue essere anteposta alla contemplatiua. Per la qual cosa i Principi non si seruono mai dell'opere de i contemplatiui, se non quanto vengono ridutte all'vtilità commune, e come tali soggiaciono alla Prudenza Ciuile

uile per essere Architettonica, e regolatiua di tutte le cose, che concorrono nella Città. E tanto basti delle ragioni principali per la vita attiua, e venendo à quelle per la contemplatiua, dalle quali cauaremo insieme la risposta à quello, che s'è detto, dico, che la vita contemplatiua per l'oggetto, per la potenza, per l'operatione, per la maggior sofficienza, per esser più durabile, più espetibile, più diuina, e per apportare maggiore, e più vero diletto, è vie più nobile, e più perfetta dell'attiua. E più degna per l'oggetto, perche il contemplatiuo, e'l Sapiente, mirando la verità delle cause vniuersalissime, e intento sopra tutte alla principalissima, la qual'è forma eterna purissima, nobilissima, & altissima sopra l'altre; doue l'attiuo, e'l prudente riguarda il ben Ciuile, che per essere riposto in cose singolari materiali, e corruttibili, è impuro, mortale, & ignobile; e così la potenza dell'Anima nostra indirizzata principalmente all'oggetto contemplatiuo nobilissimo, & altissimo, essendo corrispondente ad esso (come si vede) è principalissima, e la più nobile, e più perfetta, che sia in noi; & è quella, per cui siamo più simili alla Natura diuina, che all'humana. Mà la potenza ordinata al bene attiuo è dell'huomo, in quanto modera gli affetti, e le passioni, che sono in lui, come Animal Ciuile. Laonde dalla potenza comtemplatiua applicata al suo nobilissimo oggetto nasce la più degna operatione dell'huomo, essendo di esso in quanto diuino; mà dall'applicatione della potenza attiua al suo oggetto nasce operatione men degna, essendo dell'huomo semplicemente intorno all'attioni humane, che faticando ne gli affetti, sono del composto; onde quanto l'operationi humane sono men degne delle diuine, tanto la vita attiua è men nobile della contemplatiua. Per la qual cosa auuenga che l'huomo sia nato sociabile, e ciuile, & operando, e viuendo secondo la vita attiua, viua conforme alla Natura sua, non viue però secondo quello, ch'è suo proprio principalmente; percioche suo principale è la nobilissima, e principalissima potenza, per cui è huomo primieramente. Conciosiache ciascuna cosa, la qual'hà diuerse potenze, sia proprtiamente tale per la prima, e per la più degna, indirizzandosi ad essa tutte l'altre; laonde essendo di così fatta sorte la potenza contemplatiua, segue, che l'huomo operando, e viuendo secondo essa, operi, e viua secondo la sua vera, e propria Natura. E perch'alla contemplatione non si ricercano per se cose estrinseche, come Ricchezze, Amici, Honori, Auttorità, e copia d'instrumenti, e di materie, che pendono da beni esterni; ne' prosperi successi l'huomo solo è in ciò basteuole; talche viene ad essere anco la vita contemplatiua per se stessa sufficiente, e molto più, che non è l'attiua; percioche l'attiua è di cose quasi infinite bisognosa, e mentre ne conseguisce vna, bene spesso manca dell'altra; e s'ottiene questa, e quella, non può nel medesimo modo, e nello stesso tempo goderle, e seruirsene, interrompendo l'vna l'vso dell'altra. La Guerra fà inutili gli atti della Pace, gli atti scambieuolmente della Pace rendono inutili quelli della Guerra: al liberale, & al magnifico si ricercano le Ricchezze, l'occasioni, e i soggetti per dispensarle al magnanimo, al giusto, e à gli altri Virtuosi si richieggono similmente le proprie materie, gl'instrumenti, e i tempi da essercitarle; e in somma non si può dare atto nella vita attiua, che non sia misto d'obligo, e di seruitù, e non rappresenti continua necessità, e trauaglio per l'interesse publico, ò per lo priuato, ò per l'vno, e per l'altro insieme. Aggiungesi il pentimento, che souente n'accompagna, poiche l'attioni essendo intorno à materie variabili, non succedono sempre conformi alle rette intentioni, e à i principij del Prudente; onde gli accade pentirsi alle volte egualmente delle cose, c'hà fatte, come di quelle, che non hà fatte; e viene in gran parte interrotto dalla Fortuna. Mà il contemplatiuo può nel medesimo tempo godere diuersi oggetti contemplabili, potendo l'vno essere causa dell'altro; talche la contemplatione dell'vno ageuola, e non impedisce quella dell'altro, e nella Scienza del più eccellente nel medesimo genere è contenuta in potenza quella del men degno. Nè occorre al contemplatiuo aspettare occasioni da altri dipendenti per operare, essendo riposta in se stesso la sua operatione, e perch'ella è poi di cosa bellissima, e saldissima, non apporta mai pentimento alcuno. E bench'al contemplatiuo si ricerchino le cose estrinseche, come gli alimenti,

menti, non gli conuengono però, come à contemplatiuo; e nella sua propria operatione non gli sono punto necessarij (come s'è detto) ne anco gli alimenti nel modo, che l'attiuo se ne serue. Percioche questi nel vestire è costretto accommodarsi all'vsanze, ne' conuiti, e ne gli alloggiamenti, ricerca la Magnificenza ne' suoi affari, per ageuolarli, hà di mestiere dell'opera de gli Amici, di Seruitori, di Ricchezze, & oltra di ciò di robustezza, e sanita, per faticar'intorno alle cose priuate, e publiche in pace, e in guerra, maneggi, ne' quali il contemplatiuo non s'occupa. E de' beni esterni picciolissima parte gli è basteuole, e quelli, ch'all'operatione dell'attiuo si ricercherebbono, alla contemplatione recherebbouo impedimento. E i beni corporei tanto gli sono necessarij, quanto comporta l'hauere i sensi interni, si che da infermità, ò mancamento alcuno non siano oppressi, nè resi inhabili alla speculatione. Laonde auuengache la contemplatione habbia poco bisogno di cotali beni, e in quanto à se cessino gli atti Ciuili, non priua perciò l'huomo del suo vero bene, nè gli è contraria, anzi leuandolo da gli atti Morali, e tirandolo al contemplare, lo toglie da i trauagli, e lo scorge alla vera tranquillità, e dal commercio humano l'inalza al diuino, dall'imperfetto al perfetto. E mentre tutti fossimo contemplatiui, non però mancherebbe il commercio, mà gli atti virtuosi in esso sarebbono sotto forma tanto più degna, e più eccellente, quanto la vita, che partecipa della diuinità è più degna di quella, ch'è humana semplicemente. Nè già è da dire, ch'al Morale, e all'attiuo sia parimente basteuole l'habito interno della Virtù, e non gli occorrano cose esterne alla sua perfettione. Percioche la vera perfettione della Virtù sua non pur richiede la buona intentione, e l'habito, mà insieme l'operatione, alla quale concorrono i beni esterni; e quando l'operationi di questa maniera non si desfero, la Virtù rimarrebbe otiosa, e quasi morta. Alla per se sufficienza della Virtù contemplatiua, e della contemplatione non occorrendo dunque operatione estrinseca di simigliante sorte, segue, ch'ella sia bene più perfetto, e insieme, che cotal operatione sia molto più durabile, e continua dell'attiua, non hauendo bisogno di nulla, ò di manco cose di lei, e non potendo per conseguente essere di leggiero interrotta. Laonde la contemplatione essendo bene perfetto, poich'è per se sufficiente, non è indirizzata ad altro, mà è per se stessa espetibile, e perciò non è bene vtile, anzi se fosse vtile, non sarebbe per se sofficiente, ne perfetto, perche si desiderarebbe per mezo da ottener cosa miglior di lei. E quando s'è detto, che'l bene più gioueuole è più diuino, s'intende di quelle facoltà, nelle quali l'vtilità è considerata, e sono del medesimo genere, come la Ciuile, l'Economica, e la Morale, frà le quali la Ciuile in rispetto all'altre è più diuina; posciache'l suo bene è più communicabile, e di quì conseguisce il fine del ben publico, à cui sono parimente incaminate l'altre facoltà, auuengache non prossimamente; onde nol potendo ottenere immediatamente, e se non quanto seruono alla superiore, vengono ad essere men benefiche, e perciò men degne d'essa. Per la qual cosa l'essere l'attiua gioueuole, e la contemplatiua nò, manifesta, che l'attiua sia per altro espetibile, e non per se stessa; talche presuppone bisogno, e mancamento; e se cotal mancamento non fosse, ella in quanto gioueuole non sarebbe desiderata. Mà la contemplatiua non essendo indirizzata ad altro, mostra, ch'è per se stessa solamente espetibile, & è veramente perfetta, terminando in se stessa, & è vltimo fine. Laonde ancorche le Republiche antiche celebrassero gli huomini, ch'apportarono loro giouamento maggiore, non lo fecero paragonandoli co i contemplatiui, mà con gli altri, che nella medesima vita trauagliauano. Che se ciò haueffero fatto in paragone de contemplatiui; si sarebbono grandemente ingannati per le ragioni addotte. Aggiungo, chi volesse intendere per vtile ogni cosa di bene produttrice, sarebbe parimente da conchiudere, che la contemplatione fosse sopra l'attione molto più gioueuole, apportandoci la perfettione della nobilissima, e principalissima potenza dell'anima nostra. E massime affermando Aristotile nel capitolo primo del settimo della Politica, che i beni dell'animo sono non solamente honesti, mà anco gioueuoli; come in altro proposito s'è ancora detto. Essendo dunque l'attiua men perfetta della con-

contemplatiua, non è da dire, ch'ella sia superiore, e commandi alla contemplatiua. E se l'attiuo ricerca gli habiti contemplatiui nella Republica, non è per commandare loro, mà per pigliare regola da essi, e spetialmente dalla Sapienza. E quelle Republiche, che considerano gli habiti contemplatiui come vtili, non perciò mostrano, che come contemplatiui siano sottoposti all'attiuo; ma vsandoli fuori della proprietà loro, d'essi si vagliono, e in ciò togliendoli anco per norma delle Facoltà attiue, gli antepongono loro. Essendo dunque la contemplatione vltimo fine, e questi portando seco la tranquillità, e l'otio, perche non venendo indirizzato ad altro, ci fermiamo in esso; è chiaro, ch'ella ne reca il riposo della vita humana in rispetto dell'operatione della Prudenza, e del Prudēte, che del continuo trauaglia, e nella stessa Pace, ch'è il suo otio, sempre si fatica, conuenendogli rimediare à i presenti bisogni, che occorrono alla vita Ciuile, e insieme prouedere à quelli, che possono venire. Laonde il contemplatiuo otia operando, e cotal'otio è perciò molto più nobile, e degno della più eccellente operatione, che possa venir dall'attiuo. Et è di tal sorte nobile la contemplatione, che douendo noi credere, che Dio non stia otioso, mà sia del continuo operante, non possiamo figurare in esso (humanamente parlando) altra più conueneuole operatione del contemplare; poiche l'attiua, e la Morale contenendo in se passione, & affetti, benche regolati, è dall'immensa bontà sua al tutto sproportionata. Per la qual cosa se frà mortali quella deue essere riputata operatione perfettissima, che ritien sombianza maggiore della Felicità diuina; non hà dubbio, che la contemplatione sarà la primiera Felicità humana; e quanto l'huomo d'essa parteciperà, tanto sarà felice, e tanto la Felicità sua stenderà, quanto sarà la sua contemplatione. E conciosia che gli huomini di così fatta maniera operando, & imitando Dio, operino ottimamente; segue, ch'essi, come frà tutti gli altri simigliano più lui, così anche gli siano più cari. E dalla medesima operation perfetta per vltimo succede, che douendole corrispondere il proprio Piacere, egli è tanto più sincero, e stabile di quello dell'attiuo, quanto essa operatione è più durabile, e più continua, e l'oggetto, da cui dipende, è sopra tutti purissimo, e d'ogni perfettione ripieno. Appare dunque, che la contemplatione è la perfettissima operatione, che può cadere in noi, & è perciò il sommo bene, e la Felicità humana, & ad, essa come à supremo fine, viene perciò indirizzata la Prudenza, e la vita attiua; e la Sapienza per conseguente è l'ottimo, e perfettissimo habito, che noi possiamo acquistare.

Come il contemplatiuo conosca il suo principale oggetto. Cap. XVII.

EPerch'habbiamo detto, che'l contemplatiuo mira sopra tutte le cause la prima come suo nobilissimo, e principalissimo oggetto, e'l presupporre perciò, come par che si faccia, che cotal oggetto possa essere da noi conosciuto, e compreso, è proponimento sconueneuole, & impossibile; egli è da essaminarlo, e chiarirlo. Percioch'essendo questo oggetto Dio, e douendo esser conosciuto da noi nella maniera, che facciamo tutte l'altre cose, delle quali habbiamo Scienza, è di mestiere, che venga compreso per le cause dell'essenza sua. Posciache le cause, per le quali habbiamo Scienza d'vna cosa, sono l'istesse in sostanza con quelle dell'essenza di lei. Laonde perche Dio è atto sempiicissimo, e suprema causa delle cose, dando l'essere à tutte, & da niuna non riceuendo il suo, non hà per conseguente causa alcuna, da che possiamo hauere Scienza di lui. Talche il contemplatiuo rimanendo priuo della cognitione del suo principalissimo oggetto, da cui tutti gli altri dipendono, e sono per esse intelligibili, rimane insieme priuo della sua principalissima operatione, e di poter riguardare cotal'oggetto, come s'era presupposto; & è imperfetto, e incapace di quella Felicità, à cui aspira. E ciò vien confermato da Aristotile; poiche nel testo 34. e 60. del secondo del Cielo, trattando delle quistioni appartenenti à quel soggetto, si scusa per non essere tenuto temerario in discorrere di cose tanto malageuoli. E nel primo della Meteora dice, che nelle cose Meteorologiche d'alcune dubiterà, & d'alcune

altre haurà cognitione in vn certo modo. Laonde se in quei soggetti, i quali, per essere corporei, sono manifesti immediatamente in alcuna parte al nostro senso, Aristotile hebbe difficolta tali, che conobbe di non poterle sciogliere, e dubitò d'essere riputato temerario in parlarne, chiarisce, ch'intieramente non potea conoscerle; molto maggiormente è da stimare, ch'egli riputasse impossibile la cognitione della prima causa per l'essenza sua, essendo incorporea, e ch'immediatamente non si manifesta à gli occhi nostri, mà è loro affatto lontanissima sopra ogn'altra Natura, e sopra ogni nostra imaginatione. Rispondendo dunque à così fatta dubitatione, diciamo esser vero, che l'essenza diuina non può essere compresa dalla bassezza del nostro Intelletto. Percioch'essendo la vista dell'Anima nostra molto piu' sproportionata à mirar così fatto oggetto, che non è quella della Nottola in risguardare il Sole (come già si disse) l'è impossibile comprenderlo con adequata cognitione, per dir così, e massime per non essere la potenza finita, e ignobile del nostro Intelletto capace di forma di suprema eccellenza, e di bontà infinita; mà conosce il contemplatiuo la prima causa conforme alla capacità dell'essenza, che dalla stessa causa gli viene communicata. E conciosiac'habbiamo l'essere per il Senso, e per l'Intelletto; col mezo di cotali potenze, e col modo, che loro è concesso cerca la cognitione di quella nella maniera, che fà la Scienza dell'altre cose, che da lui non sono conosciute. Come dunque il contemplatiuo nel cercar la cognitione delle cose inferiori mirãdo prima cõ i particolari Sensi i particolari effetti loro, col mezo della Fantasia, e del Senso commune le rappresenta all'Intelletto, il quale raccogliendo da esse gli vniuersali corrispondenti alla natura delle cose, delle quali hà fatto esperienza, produce la Scienza, e viene in cognitione dell'esser loro; così per la stessa via caminando il medesimo contemplatiuo da gli effetti sensibili, e particolari, che vede, alle cause vniuersali, e intelligibili, che li producono, e gli sono semplicemente occulte, viene in quella maggior cognitione, che gli è concesso dalla natura d'esse, e della causa prima. Laonde al moto dell'Vniuerso riuolgendosi (come da principio dicemmo, trattando dell'Idee di Platone) e considerando, che i moti non possono procedere in infinito, conchiude di necessità essere nell'ordine loro vn primo Motore immobile, e questo esser'il suo oggetto principalissimo. E similmente nel genere delle Sostanze, seruendosi della scala di quelle, che vede, mediante gli accidenti loro peruiene ad vna sopra tutte nobilissima, e altissima, la quale stando parimente immobile è cagione, che tutte l'altre creature per participare della sua perfettione, si raggirino per lei in quella guisa, che l'Amata è cagione, che l'Amante per ottenerla si muoue, e fatica. Di così fatta maniera, dico, il contemplatiuo vedendo, che dal nobilissimo, e principalissimo oggetto deriuano tutti i beni, e ad esso similmente cercano di ritornare, & vnirsi, cõprende, ch'egli è principio, e fine della bontà del Mondo, & è la stessa Bontà. Per la qual cosa la Scienza del contemplatiuo venendo fondata principalmente sopra il Senso, e conoscendo perciò tanto meglio le cose, quanto più sono vicine al Senso, e quanto più gli sono lontane, intendendole tanto meno, cagiona, che'l principalissimo, e diuinissimo oggetto, essendo lontanissimo, non può essere conosciuto, se non molto oscuramente, & imperfettamente da noi, e per quegli effetti, de quali sono solamente capaci i nostri Sensi infermi. Mà questo però non toglie, ch'ogni ben piccola cognitione d'esso non auuanzi di gran longa ogn'altra bench'esquisita di qual si voglia natura, che possiamo conseguire. Poich'egli è la stessa perfettione, e l'altre cose non sono d'alcun momento, se non quanto da esso dipendono, e sono per lui. E così hauendo elle tanto d'essere, quanto sono partecipi di diuinità, & alcune hauẽdo lo oscuro, & altre chiaro, appare, che per la cognitione dell'essenza delle cose possiamo in parte comprendere la suprema, e nobilissima causa, in quanto viene reflessa in esse, e massime per la Scienza delle più nobili, e più perfette, risplendendo in loro più chiaramente il raggio della Bontà infinita. Per la qual cosa essendo le Sostãze cose nobilissime, la Scienza loro, e spetialmente delle sopranaturali, & altissime è ancò sopra tutti propria, e attissima per cõdurre il contẽplatiuo à quella cognition maggiore della diuinità, alla quale possiamo peruenire.

Come

Come l'attiua sia indirizzata alla contemplatiua. Cap. XVIII.

MA perc'habbiamo conchiuso, che l'attiua è indirizzata alla contemplatiua, come ad vltimo fine, e forse non è manifesta questa verita; è conueneuole considerarla meglio, per farla apparire molto più chiara. Non pare dunque, che la vita attiua sia indirizzata alla contemplatiua; perche sarebbe come dipendente da lei, e subalternata ad essa, ò perche riceuesse regola da lei nella maniera, che la Militare viene indirizzata alla Ciuile, ouero perche fosse necessaria ad acquistare perfettamente la contemplatiua. Mà nel primo modo non pare, che le venga indirizzata; poiche le Facolta di questa maniera subalternate participano del fine della superiore, e della subalternante, come vediamo nella stessa Militare, nell'Oratoria, e nell'Economica, le quali sono subordinate alla Ciuile, e tutte si riducono finalmente all'vtilita commune. Mà la vita attiua ritiene i suoi principij, sopra de quali senza l'aiuto della contemplatiua ordinando l'attioni, dipende da se stessa, e ha per fine il bene honesto, e non la Verità. Oltra di ciò non è anco l'attiua subalternata alla contemplatiua in guisa, che prenda il soggetto da lei, come fa la Musica, che pigliando il numero dall'Aritmetica, e considerandolo poi come sonoro, se l'appropria. Percioche il soggetto del contemplatiuo, ch'è lo Scibile, ò il contemplabile che vogliamo dire, è differente da quello dell'attiuo, ch'è l'agibile, ò l'huomo Ciuile, ouero l'attioni humane, come dice Auerroe. Nè anco nel secondo modo l'attiua sembra indirizzata alla contemplatiua, si che la contemplatiua non possa stare senza lei, come la forma non può stare senza la materia, e gli artefici senza i proprij istrumenti. Posciache la materia interna del contemplatiuo, in cui risiedono gli habiti suoi, è la potenza Intellettiua, alla quale non sono necessarij gli affetti dell'Appetito sensitiuo materia delle Virtù Morali, e l'esterna sono le cose Scibili, sopra le quali cade la contemplatione, che non hanno bisogno delle agibili, e i veri instrumenti del contemplatiuo sono i Sensi non sotto ragione di giocondo, e di molesto, mà di vero, ò di falso. Appresso pare, che l'attiua non sia intieramente necessaria alla contemplatiua, percioche potendosi esercitare le Virtù Morali per la propria perfettione, ò per il beneficio commune, ò per l'vno, e per l'altro insieme, il contemplatiuo, in quanto tale, non essendo riuolto al commercio, non hà mestiere d'esse, come ordinate ad altri, nè anco per la sola sua perfettione, in quanto abbracciano tutti gli atti della nostra vita; mà gli si ricercano per quelli solamente, che non sono necessarij ad vn'huomo dal commercio diuiso, cui pare, che basti tanto di moderatione ne gli affetti suoi, che per essi vniuersalmente non operi male nelle cose, che non gli bisognanò, & operi bene in quelle poche, che gli bisognano, le quali principalmente appartengono alla Temperanza. Ne sembra cosa sconueneuole poi, che ne gli atti della Prudenza possa errare, mancandogli l'esperienza, e non l'hauendo mai acquistata. Laonde il non possedere tutte le Virtù Morali compitamente, è il mancare di Prudenza, non torrebbe, ch'egli non fosse contemplatiuo, e non potesse esercitare perfettamente le sue operationi, e così vediamo esserti trouati huomini Sauij senza Prudenza, come Aristotile afferma d'Anassagora, e di Thalete. E chi volesse, ch'al contemplatiuo fossero necessarie le Virtù Morali, come potrebbe egli acquistarle senza impedimento della contemplatione? e che ottenute, che l'hauesse, come l'eserciterebbe in vita perfetta, cioè lungamente? e se ciò gli fosse concesso, come potrebbe poi contemplar lungamente nel medesimo modo? E che la contemplatiua possa stare senza l'attiua, pare, che si possa mostrare chiaramente per l'autorità d'Aristotile nel cap.8. del 10. dell'Ethica, dicendo, che la contemplatiua hà bisogno di manco cose della Morale, onde se presupponesse, che non potessero stare disgiunte, ciò non haurebbe detto; perche tutto quello, che si ricercasse all'attiua, si ricercherebbe insieme alla contemplatiua, non potendo stare senza lei. E nel medesimo luogo similmente scriue, ch'all'attiuo sono necessarie molte cose nelle sue operationi, e quanto sono maggiori, e

più

più belle, di tanto più è bisognoso; ilche nõ occorre al contemplatiuo, mà la copia de beni esterni necessarij all'operationi dell'attiuo, a lui apportarebbe (come s'è detto) impedimento. E se'l contemplatiuo non hauesse potuto stare diuiso dall'attiuo, vano sarebbe stato il paragonare l'vna vita con l'altra, com'egli hà fatto nel luogo hor'allegato dell'Ethica, e nel settimo della Politica, dando le particolari differenze, per le quali operano separatamente. Non essendo dunque necessaria l'attiua alla contemplatiua segue, che l'attiua non sia ordinata anco per cotal cagione ad essa, e che l'vna possa stare senza l'altra. Ma all'incontro s'egli è vero quello, che da Aristotile vien'affermato nel cap. 1. del 7. della Politica, che ciascuno habbia tanto di Felicità, quanto hà di Virtù, e di Prudenza, e che l'huomo per conseguente si troui tanto discosto dall'esser felice, quanto è dalla Virtù lontano, e dalla Prudenza; non sarà da dire, che'l contemplatiuo possa esser felice, qual hora non habbia gli affetti moderati, e non possieda le Virtù Morali compitamente, com'anco è scritto dall'Interprete Greco nel primo capitolo del sesto dell'Ethica. Percioche se ne mancasse, potrebbe essere distratto dalla contemplatione, & esser catiuo, cosa sconueneuole, e impossibile, dicendo Aristotile nel cap. 7. del 10. dell'Ethica, che nulla d'imperfetto è nella Felicità, e che nel felice contemplatiuo si ritrouano tutti i beni, che conuengono al beato, naturalmente parlando; e nel seguente capitolo, che l'operatione, e la vita del contemplatiuo è simile a quella di Dio; e nel cap. 1. del settimo della Politica, che tutte trè le sorti de beni dell'Animo, e del Corpo, e gli esterni debbono essere nel felice. Diciamo dunque, che l'attiua è ordinata alla contemplatiua in quella maniera, che nell'ordine delle potenze naturali, che concorrono al composto, veggiamo l'inferiore indirizzata alla superiore, come la Vegetatiua alla Sensitiua, & amendue alla Rationale. Percioche la Natura fermandosi nella potenza suprema, manifesta d'hauerle indirizzate tutte l'altre; che nella generatione le sono precedute, nella guisa, che le cose imperfette nel medesimo genere vengono ordinate da essa alle più perfette. E perche'l perfetto hà nel composto ragione di forma rispetto all'imperfetto, e questo hà ragione di materia in riguardo del perfetto, segue, che gli habiti delle potenze dell'Anima nostra ritenendo frà loro quello stesso riguardo, c'hanno le potenze d'esse, la Morale, e l'attiua serua come di materia alla contemplatiua, e la contemplatiua sia come sua forma. E così la Morale, e attiua è subalternata, è indirizzata alla contemplatiua, come la potenza inferiore alla superiore, e come la materia alla forma serue l'habito Morale al contemplatiuo; perche douendo egli operare secondo la sua forma, l'habito Morale gli modera l'appetito, si che dalle passioni humane non è distratto, ne fa attioni contrarie al principalissimo; e diuinissimo oggetto, ch'egli s'hà proposto. E di quì disponendo l'attiuo l'otio al contemplatiuo, con prouedergli a i bisogni del viuere, senza che si distoglia dalle sue operationi, e seruendogli perciò come di Mastro di Casa, e insieme combattendo contra gli affetti, e moderandogli, si può dire, che sia ordinato alla contemplatiua, come l'Economica, e la Militare alla Ciuile, ò diciamo l'Economo, e'l Soldato al Principe, e al Signore, e come gl'instrumenti all'artefice. Per laqual cosa concorrendo l'attiua con la contemplatiua alla perfettione dell'huomo, participa del medesimo fine. E benche l'honesto sia il più prossimo fine dell'attiuo, non è con tutto ciò differente in sostanza da quello del contemplatiuo, ch'è il vero. Posciache, come afferma Aristotile, quello, che nella contemplatione è vero, nell'attione è buono, e per conseguente honesto; e sono differenti solo per diuersi riguardi. Percioche in quanto si considera la natura della cosa appresa dal nostro Intelletto conforme all'essenza sua, che non pende da nostra elettione, si dice vera; mà quando alla cognitione dell'oggetto buono, ò catiuo segue l'appetito d'abbracciarlo, ò fuggirlo, e nasce elettione corrispondente alla retta Ragione, è detto buono, e honesto, & è chiamato da Aristotile Verità attiua. E se la Verità è poi cosa honestissima, si potrà dire ancora, che l'attiuo miri il fine del contemplatiuo come honestissimo. E perche'l medesimo attiuo opera intorno à gli affetti per moderarli, viene parimente subalternato al contemplatiuo, come la Scienza inferiore alla superiore; percioche

cioche prende in ciò il soggetto, intorno al quale trauaglia, ch'è l'Anima, dal contemplatiuo; mà doue questi considera l'essenza d'essa come forma efficiente, e fine delle cose animate; il Morale, e l'attiuo la considera in quanto Anima dell'huomo, che ritiene alcune potēze produttrici d'affetti di loro natura irragioneuoli, e sregolati; e insieme ne possiede alcun'altre ragioneuoli, atte à moderarle, e à farle operare secondo la retta Ragione. E così l'attiuo considera parimente l'huomo, e lo prende dal contemplatiuo; ma doue il contemplatiuo mira l'essenza sua come Animale assolutamente per le cause sue materiali, e formali, e con tutte l'operationi, che sono loro vniuersalmente conseguenti; l'attiuo ristringendo la consideratione dell'huomo alla Ciuiltà sola, lo considera in quanto Ciuile, e ne i particolari atti di così fatta vita, e in tanti modi possiamo dire, che l'attiua sia indirizzata alla contemplatiua. Se poi la contemplatiua possa stare disgiunta dall'attiua, e l'attiua dalla contemplatiua, è insieme ageuole da vedere dalle cose discorse. Percioche essendo l'attiua nella stessa maniera ordinata alla contemplatiua, ch'è la potenza inferiore alla superiore; segue, che la Felicità attiua possa stare senza la perfettione della potenza contemplatiua, come la perfettione della potenza ignobile, & inferiore si troua senza la perfettione della nobile, e della superiore; mà non per contrario; poiche la Felicità della superiore senza la perfettione della potenza inferiore non renderebbe l'huomo perfetto, e non sarebbe Virtuoso compitamente, nè per conseguente buono, nè Felice. Et al dire, ch'Anassagora, e Thalete erano Sapienti, mà non Prudenti, e che perciò si possa esser Felice contemplatiuo, e non Virtuoso attiuo, non può sodisfare (per mio auuiso) il rispondere, che fossero prudenti della vera Prudenza, la quale sprezzando le cose vili, stima solo le diuine, e pretiose, e c'huomini di cotal'habito sono prudenti di più eminente grado de i Ciuili, perch'eleggono il mezo, che più prossimamēte ne conduce all'vltimo fine. Non può, dico, sodisfare così fatta risposta all'obiettione fatta; poiche cotale Prudenza è impropria, essendo secondo Aristotile, vera, e propria Prudenza quella, che è retta ragione delle cose agibili. Diciamo dunque, ch'altro è il considerare se l'huomo possa farsi sapiente, e prudente, e conoscere la verità delle cose, & essere insieme Virtuoso attiuo, e altro è considerare, se possa esser contemplatiuo Felice senza Prudenza, e priuo de gli habiti attiui. Percioche non è disconueneuole, che'l contemplatiuo conosca l'essenza delle cose, come Aristotile intese d'Anassagora, e di Thalete, e non sia prudente; mà non può gia (nè ciò disse Aristotile) diuenir Felice contemplatiuo, non possedendo gli habiti attiui, e Morali; perche seguirebbe, ch'egli fosse insieme perfetto, e imperfetto, Felice, e infelice, e di questa maniera non possederebbe vita simile à quella di Dio; e in esso non sarebbono tutti li beni, che si trouano nel beato, e de' quali è capace. E'l dire, che l'acquisto de gli habiti attiui sarebbe impossibile al contemplatiuo, è falso; poiche hauendo le potenze all'vno, & all'altro habito, d'amendue possiamo fare acquisto; e quando non ci fosse concesso, in darno haueressimo ottenuto cotali potenze. E l'acquisto dell'vno non può impedire quello dell'altro; ancorche in vn istesso tempo non si possano apprendere, nè mettere in atto. Percioche in quella maniera, che la quantità continua, secondo ciascuno suo punto diuisibile, non riceue nello stesso tempo attualmente la diuisione in tutti; così la potenza attiua, e la contemplatiua non possono venir da noi poste in atto nel medesimo tempo; mà siamo habili à fare hora gli atti d'vna, e hor quelli dell'altra; e così l'operationi d'vna non interrompendo quelli dell'altra, ci ottengono gli habiti loro, & acquistati, che sono, si possono ancora senza impedimento l'vna dall'altra essercitare. E così Senofonte fù grandissimo Filosofo, e grandissimo Capitano; e in diuersi tempi operò secondo habiti cotali. E s'alla Scienza, e al valore dell'armi Alessandro hauesse congiunto la Virtù Morale; sarebbono state per auuētura segnalate in esso così fatte operationi. E benche Aristotile paragonando la Felicità contemplatiua con l'attiua mostri, che l'vna possa stare disgiunta dall'altra nelle loro operationi, nondimeno non si può di qui conchiudere, che la Felicità contemplatiua possa dirsi priua de gli habiti attiui, e Morali. Per la qual

cosa

cosa le Virtù della potenza attiua, e contemplatiua congiunte, possiamo dire, che formino l'intiera perfettione dell'huomo; come scopre Aristotile nel capitolo duodecimo del sesto dell'Ethica; perche dicendo, che la Sapienza è parte della compita Virtù dell'huomo, mostra, che la Prudenza, e la Sapienza concorrono all'assoluta Felicità, e perfettione sua. E'l medesimo è da lui accennato nel capitolo settimo del decimo dell'Ethica, dicendo, che l'operatione Virtuosa della Felicità è della parte dell'Anima nostra prestantissima, ò sia la Mente, ò altra cosa, che da Natura pàia, che commandi, e sia guida dell'altre, e c'habbia intendimento delle cose honeste, e diuine. E questa possiamo forse dire, che sia la Virtù difinita da Alessandro nel capitolo ottauo del quarto delle Questioni naturali habito ottimo di tutta l'Anima ragioneuole. Onde potremo cauare la diffinitione dell'assoluta Felicità humana essere operatione sopra tutte l'altre perfettissima della compita Virtù dell'Anima ragioneuole in vita perfetta, come fù già dichiarato. E di quì si potrà interpretare ancora, perch'Aristotile dicesse, che la Felicità era operatione dell'Anima ragioneuole secondo la Virtù perfetta, se n'hà vna, e se n'hà più, per la perfettissima; percioche pare, che volesse significare, ch'era operatione dell'ottimo habito di tutta l'Anima ragioneuole, intendendo, che le Virtù delle due sue potenze contemplatiua, e attiua formassero la sua vera perfettione, e l'assoluta Virtù sua; e se poi si volessero considerare le medesime Virtù distinte, e diuise; sarà principalmente per la più perfetta, cioè per la contemplatiua, e per la Sapienza; e secondariamente per l'attiua, e per la Prudenza. Talche la diffinitione della Felicità cõuiene prima all'operatione assoluta dell'ottimo habito dell'Anima ragioneuole, in maniera, che secondo la potenza contemplatiua, e attiua operi in vita perfetta; e di poi conuiene all'operatione dell'habito perfetto contemplatiuo solo in vita perfetta, il qual possiede bene gli habiti attiui, mà non gli esercita in vita perfetta nel medesimo modo, mà nelle operationi necessarie all'huomo, che non è astretto, nè obligato intieramente al commercio Ciuile. E finalmente conuiene la diffinitione della Felicità all'eccellentissima operatione della Prudenza in vita perfetta. Per la qual cosa, se le due Virtù congiunte l'attiua con la contemplatiua, e l'operationi loro esercitate in somma, e straordinaria eccellenza fanno gli huomini sopra l'ordinario perfettissimi non solo come Morali, e Ciuili, mà come partecipi anche di diuinità; è chiaro, che chi goderà di cotal vita, con fare nell'attiua attioni honestissime, e di grandissimo splendore, e sopra tutte gioueuolissime al genere humano, e nella contemplatiua mirando le più nobili verità delle quali il nostro Intelletto sia capace, haurà quella proportione con gli altri felici particolari, che tiene il prudente sopra gli attiui, e'l sapiente sopra i contemplatiui; e sarà l'Architettonico vniuersale, e molto più che Heroe, se la Virtù Heroica è solamente Virtù Morale; e sopra tutti sarà non solo prudentissimo, mà sapientissimo, e si potrà chiamare quasi vn Semideo, per risplendere più chiaramente nella Virtù sua eminentissima (naturalmente parlando) l'Imagine della Bontà diuina, che in qual'altr'huomo si voglia. Il modo poi, col quale possa l'attiuo dirizzare l'attioni sue alla contemplatiua, sarà il riguardare il contemplatiuo, e comprendendo la perfettione di lui nascere principalmente dal suo nobilissimo oggetto, ordinare il ben'attiuo all'osseruanza, e conseruatione della vera Religione, ch'è il culto diuino. Poich'egli participerà similmente dell'oggetto contemplatiuo in quel più eminente modo, che nella vita Ciuile gli sia concesso. E sopra esso, come sopra fondamento saldissimo, stabilendo tutti gli affari Ciuili, disporrà, & indirizzerà la Felicità attiua alla contemplatiua, e alla sua perfettione. Percioche scorgendo, che la bontà infinita operando senz'altro fine, che di se stessa, eternamente bene, produca la Bellezza, e la Bontà dell'Vniuerso, imitandola oprerà per il semplice honesto continouatamente. E facendo conforme al proprio potere ciascuno partecipi del bene secondo la capacità sua, conseruerà la compagnia Ciuile con perpetua Felicità; come più à pieno si dirà, trattando della Politica. E così quei Morali, e attiui sopra gli altri saranno maggiormente Felici, che più della Felicità contemplatiua participeranno, perch'all'essere assolutamente perfetti via più s'accosteranno.

Come

Come si possa conseguire la Prudenza. Cap. XIX.

EPerc'habbiamo fatta la presente fatica per la Felicità attiua, la quale s'acquista col mezo della Virtù Morale, all'essere di cui concorre la Prudenza, e hauendo ragionato della Virtù, e cópreso in Vniuersale, e in particolare, che cosa è, come si consegnisce, e insieme, che cosa è la Prudenza; rimane per vltimo di parlare del modo d'ottener' essa Prudenza: Percioche scoprendo di qui i mezi da peruenire alla Felicità, e le maniere per acquistarli, si ageuolerà conforme al nostro proponimento la strada al sommo bene attiuo. Et auuenga ch'in descriuere cotali precetti, si potesse abbracciare tutta la materia Ciuile, come quella, che consiste principalmente nella Prudenza; nondimeno non ci partendo dallo stile in questo trattato da noi tenuto, ci basterà discorrere d'essi in vniuersale, poiche della Prudenza vniuersalmente anco habbiamo ragionato. Fù dunque conchiuso, che la Prudenza era retta Ragione delle cose agibili, e che per far'attioni diceuoli, è di mestiere della buona Elettione, e per rispetto d'essa si ricerca principalmente la buona Consultatione, & amendue poi debbono essere indirizzate all'esecutione, e all'operare. Laonde cauando dalle cose discorse, come si possa fare buona Consultatione, retta Elettione, & esecutione, s'aprirà il modo da peruenire alla Prudenza. Diciamo dunque, che la Consultatione è vn ricercamento delle cose agibili per ritrouar la migliore: per la qual cosa trattando hora della Consultatione propria della Prudenza assoluta, che sà rettamente consigliare in ogni sorte d'agibile, che possa appartenere al sommo bene attiuo, e al nostro viuere; e'l viuere dell'huomo essendo considerato in priuato, e in publico, fà che'l buon Consigliere assoluto deue hauer intiera, & assoluta cognitione delle cose gioueuoli, e dannose, dalle quali si può consigliare, e far'Elettione per lo priuato, e publico. Le cose consultabili per conto del priuato sono prescritte dall'Economica, e dalle particolari Virtù Morali, delle quali habbiamo trattato, e per cagione del publico, quante, e quali siano, vengono determinate dalla Politica. E perche gli agibili, sopra de' quali si deue cósigliare, abbracciano tanto le persone, quanto le cose, con le quali, ò per le quali s'hanno da trattare; conuiene al buon Consigliere conoscere con le cose le persone, che possono cadere in consultatione. Laonde si douranno comprendere i costumi delle genti, così per la naturale inclinatione dell'aere natio, come per rispetto delle consuetudini, alle quali saranno auuezzi: e oltra di ciò si mireranno i costumi prodotti dall'età, e dalle diuerse Fortune, e passioni, in che gli huomini si ritrouano, dalla Vecchiezza, dalla Giouentù, dalle Ricchezze, ò Pouertà, dalla Nobiltà, dall'Ignobiltà, dalla buona Fortuna, dall'Infortunio da Ira, da Odio, da Amore, e simili. E perche i consultabili non sono necessari, mà contingenti; con vna stessa regola sempre non douranno esser misurati. E così auuenga che la Pace di sua natura sia desiderabile, e la Guerra da fuggire; tuttauia è da pensare, ch'ogni Pace sempre non deue esser consigliata, nè ogni Guerra disuasa. E'l medesimo riguardo nell'esaminare la conditione delle persone, e nell'applicare alle cose si dourà tenere; onde trattandosi de gli Scithi, ancora che per ordinario siano Barbari, e bestiali, con tutto ciò non si determinerà, che di necessità tutti siano della stessa sorte, e ricordandosi, ch'Anacarse fù di molta Sapienza dotato, si vedrà, che necessariamente non sono tutti della Virtù nemici. Similmente benche l'Africa soglia produrre genti perfide; non si stabilirà; che mai non conuenga prestar fede ad alcuno Africano, nè collegarsi seco. Posciache Massinissa fù amico fedelissimo del popolo Romano; e per contrario non sarà da stimare, che di Popolo Virtuoso, e gentile sempre escano huomini generosi, e prodi, conciosiache fra Greci de gli Appamanti, e Timoni si troueranno nemici de gli huomini, e de gli Dei; e frà i Romani de i Caligoli, Neroni, & Eliogabali. E per conto dell'età non si giudicherà nel medesimo modo, che tutti i Giouani siano in preda à i piaceri, inesperti, & instabili; perche gli Scipioni, e i Pompei furono temperanti, esperti, e saldi ne' loro lodeuoli propo-

ponimenti. Et all'incontro douendo consigliar de Vecchi, non si fonderà sempre nell'ordinaria natura loro, che tutti siano timidi, auari, prudenti, temperanti; perche veggiamo M. Antonio ardito, prodigo, imprudente, intemperante. Nella medesima maniera non faremo stabil fondamento, che'l pouero, e l'ignobile sia sempre d'animo abietto, e vile, e il ricco, e nobile generoso, e magnanimo, e douendo trattare con essi, non pigliaremo consigli sempre conformi à così fatti principij. Percioche Viriato di Pastore salito per proprio valore à grandissimo Stato, diuenne pauentoso al Popolo Romano, e'l medesimo ardire si comprenderà in Agatocle Spartaco, e nel Tamerlano; e per contrario in Caligola, Nerone, Commodo, Eliogabalo, e in altri nobili infiniti vedremo lo splendore della Schiatta da concetti infami, e da attioni indegnissime, e vilissime oscurato. Mà stando l'attione principalmente nel singolare, il Consigliere leuandosi dall'vniuersale, considererà il soggetto, e la persona, ò persone, sopra de' quali consiglierà. Laonde mirerà le circonstanze della presente occasione, e gli accidẽti, che per l'auuenire possono ragioneuolmente portar con loro, e il riguardo, che l'vna persona con l'altra, e insieme l'vna cosa con l'altra nel medesimo maneggio può ritenere, e l'accozzamento di tutte le cose, e persone, ch'in esso hanno da concorrere: percioche alcuni con alcuni ageuoleranno alle volte l'impresa, & alle volte faranno il contrario. E per dar' esempi della Prudenza Ciuile come di principalissima, e che per essere più illustri, potranno manifestar maggiormente il nostro discorso, dico, che Cicerone nella morte di Cesare, per liberar la Patria dal pericolo imminente della Tirannide di M. Antonio, chiamò Ottauio, acciò che sotto l'ombra sua i veterani adunando, con la forza loro scacciasse Antonio, auuisandosi, che come il nome dell'herede di Cesare era bastante à mouere i Soldati Cesariani per vincere il nemico; così la tenera età del medesimo Ottauio fosse per renderlo inhabile a' dipendere da se stesso, e fosse per constringerlo à gittarsi nelle braccia del medesimo Cicerone, e ch'in arbitrio di lui douesse per conseguente star così il leuar l'armi, e la possanza dalle mani d'Ottauio, quando hauesse debellato Antonio, com'era stato in potestà sua il dargliela. Hora s'in quel caso Cicerone hauesse fissamente considerato il riguardo, che poteano hauer' insieme Ottauio, e Antonio, i veterani similmente, e Antonio, e oltra di ciò la causa della Republica con essi; non haurebbe fatta cotal risolutione. Percioche M. Antonio per essere stato amicissimo di Cesare, douea per interesse priuato tener principalissimo luoco frà i più confidenti d'Ottauio; i veterani similmente per il credito, e per la riputatione, ch'appresso di loro haueua acquistata il medesimo Antonio nel corso di tante guerre, particolarmente gli erano affettionati, e nella causa publica di saluar Roma, douendo da vna parte essere con l'oppressione d'Antonio cõgiunto lo stabilimento della grandezza de i Congiurati in estremo egualmente odiati da Ottauio, da i veterani, e da Antonio; e da vn'altra con la salute d'Antonio essendo per rimaner' oppressi i nemici communi de' Cesariani, e fatta vendetta della morte di colui, che più dell'interesse publico era da loro stato stimato; si douea conchiudere, che'l proponimento di chiamar' Ottauio co i veterani non era sicuro, mà di sommo pericolo. Conuiene dunque ricercare (come detto habbiamo) tutte le circonstanze, e considerare le particolari inclinationi delle persone, con le quali s'hà da trattare; e così non si stabilirà il Consiglio sopra quello, che l'Amico, ò l'Inimico, ò colui, ò coloro, con cui s'haurà maneggio, siano per fare: percioche così ricerchi il douere, e'l ben loro; conciosiache non tutti si regolano dall'honesto, nè da quello, ch'ad essi è più gioueuole; mà molte volte altri si regge da quello, che gli par bene: nè anco si terrà certo, che l'huomo solito à muouersi con Ragione sia sempre dalla stessa Ragione per lasciarsi guidare, nè chi è solito à darsi in preda all'affetto, sia sempre per farlo, nè che l'irato habbia da operare del continuo da nemico, e da irato, nè l'Amico da beneuolo. Mà il Consigliere per esser Prudente, mirerà l'Amico altrui, non qual dourebb'essere solamente, nè qual sia stato, mà quale di presente si troua, con le tali circonstanze, e con li tali rispetti. In quella guisa à punto, che'l perito Medico suole nel curare rettamente, perche riguardando

dando il Parossismo d'oggi molto più di quello di hieri, e da esso, e dal mal presente giudicando, in che pecca l'humor dell'infermo, gli applica la conueneuole medicina. Così dico auuenga, che'l Consigliere habbia hauuto simiglianti casi alle mani; tuttauia sapendo, ch'ogni ben minimo accidente, e circostanza può, come nella Medicina, variar la sorte de i maneggi, e ricercar diuersi partiti, non applicherà il Consiglio da esso tenuto in altri casi nella presente occasione, mentre non sia precisamente co i medesimi termini, sopra i quali hà già consigliato. Douendosi dunque fare il ricercamento, che detto habbiamo, nella Consultatione, appare, ch'ella non deue esser frettolosa, si che sia inconsiderata, qual'è quella di coloro, ch'al primo partito, senza ben ruminarlo, temerariamente s'appigliano; mancamento da Cesare attribuito a i Francesi de' tempi suoi. Mà douendosi fare in tempo conueniente, per la souerchia consideratione non deue esser tarda poi anco in modo (come già si disse) che l'occasione dell'operare, alla qual'è indirizzata, sfugga; difetto, di che i Romani nella ruina di Sagonto furono biasimati; onde nacque il Prouerbio: Mentre in Roma si consiglia, Sagonto si perde. Mà bisogna, che'l Consiglio sia in tempo da mettersi in esecutione per il fine, che si desidera. E come il precipitoso Consiglio vien da inconsideratione, così la tardanza nasce, ò dal voler alle volte andar troppo giustificato, come auuenne à i Romani nell'interesse, c'habbiamo detto, de i Sagontini, ò dal non sodisfarsi d'alcuna proposta; percioche cercando risolutione sicura in cose di loro natura incerte, e di niun partito potendosi perciò l'huomo appagare, mentre irresoluto consuma il tempo in quello, che gli è impossibile di ritrouare, perde l'occasione dell'esequire, & acquistar quello, che vorrebbe. All'inconsideratione dunque si rimedierà col ricercamento, che detto habbiamo, & alla tardità con ricordarsi, che nella materia contingente non si può trouar sicurezza, nè certezza alcuna, e che l'occasione dell'operare, volando col tempo, mai più non ritorna. E di simigliante irresolutione nel deliberare, e nell'esequire è tassato Clemente Settimo nell'Historie del Guicciardino. E per contrario Tiberio di troppo risoluto, e che due volte non consigliasse d'vna stessa cosa, fù notato da Augusto. Alla buona Consultatione segue l'Elettione del miglior partito, ch'in essa Consultatione è giudicato; e conciosiache la retta Elettione sia quella, in che l'appetito vbbidendo alla retta Ragione, accetta per buono quello, che da essa Ragione le vien proposto; qual hora l'appetito contra la Ragione calcitrando, non starà nelle cose consultate, come auuiene all'incontinente; l'Elettione non sarà retta. E ancorche l'appetito per tanti rispetti si faccia disubbidiente alla parte superiore, quante sono le sregolate passioni dell' Anima nostra; nondimeno risguardando gli ordinarij rispetti, che ne i maneggi de' negotij, e ne gli affari della nostra vita sogliono accadere, sono, vniuersalmente parlando, l'amor di se stesso, e delle cose proprie, e insieme l'odio, che si porta co i nemici; onde veggiamo spesso auuenire, che doue vn partito può apportarci grandissimo giouamento con alcune commodità ancora del nemico, & vn'altro sia per recarce ne poca, ò niuna, mà debba cagionar danno al medesimo nemico; l'appetito della vendetta (con tutto, che nel consiglio non si tratti d'essa) non ascoltando la retta Ragione, ne fà rifiutare il miglior consiglio, & appigliarsi al reo. E similmente il desiderio della gloria vana, e del guadagno è possente per far'allontanare da i partiti honesti, e lodeuoli. Laonde per far sempre conueneuole Elettione delle cose consultate, è di mestiere hauer libero il cuore da tutte le passioni, e interessi, per li quali l'appetito si può far ribelle alla Ragione, e massime dalle due, che si sono dette, dal souerchio amor di se stesso, e dall'odio, che si porta altrui. E questo si potrà conseguire col mezo delle Virtù, delle quali habbiamo trattato, e particolarmente poi in questo, e in quel Consiglio sarà fatta degna Elettione, che'l nostro fine in esso non è di nuocere al Nemico, ò di gionar'all'Amico, ò mostrare sopra gli altri l'eminenza nostra; mà è di ritrouare, & eleggere il miglior partito, per conseguire il fine proposto, spogliãdoci d'ogni interesse, che da gli opportuni mezi ad esso possono ritirare. Dopò l'Elettione si viene all'esecutione, la qual'essendo fatta per ottener'alcuna cosa, che mẽtre l'occasione

casione presente si può conseguire, e quando è passata, non si può acquistare; non è dubbio, che quanto più presto si mette all'atto, tanto più agevola il nostro proponimento, onde le si ricerca la prestezza. E conciosiache non tutte l'imprese con vna sola attione, nè con le fatiche d'vn giorno solo, ne col trattare con alcuni pochi solamente s'ottengono, anzi gli affari rileuanti per ordinario ricerchino tempo lungo, atti moltiplicati, e con diuerse sorti di persone maneggi diuersi, e soglino perciò portar alle volte con loro, si per propria natura, come per rispetto delle persone, con le quali si trattano fatiche, & difficolta insuperabili, & alle volte nò. Di qui hor'è da continuare ne gl'incominciati maneggi, e hora da ritirarsi. Si dee ritirare dall'imprese, quando riescano impossibili, ouero incontrino in difficoltà molto più dannose in essere superare, che non è per riuscire gioueuole il fine, che col mezo loro cerchiamo d'acquistare. E per contrario conuiene continuar ne' proponimenti intrapresi, mentre le difficolta sono superabili, e l'importanza del fine lo ricerca. Le cagioni, che sogliono indurre gli huomini à continuare ostinatamente nell'imprese, quantunque da essi scoperte malageuoli, e quasi impossibili, è il timore della vitiosa Vergogna, che si mettono innanzi, follemente pensando di perdere la riputatione in abbandonar quello, a che si sono obligati. E rispetto così fatto indurando Carlo Duca di Borgogna nell'impresa di Lorena, lo condusse al precipitio. Il contrario di che fù con molto auuedimento fatto da M. Antonio; perche scoprendo più pericolosa l'impresa de' Parthi, che non haueua pensato, lasciò il proponimento di continuarla. E la stessa vitiosa Vergogna come induce gli huomini à proseguire irragioneuolmẽte i maneggi impossibili, così li ritira da quello, che dourebbono cõtinuare; come auuenne à Pompeo; percioche mosso dalle querele de i capi del suo Esercito, per le quali era nato, che'l desiderio di regnare tenesse lunga la Guerra, mutando il vero modo, che prima s'era proposto di maneggiarla, e conducendosi à giornata, perdè la gloria, e poco dopo la vita. Onde contra corale vanita si fara schermo con lo sprezzo delle sciocche voci popolari rimedio singolare, con che Fabio Massimo disprezzando le calunnie, che gli erano date, sostenne con somma sua riputatione contra la forza del vittorioso nemico la salute publica. E conciosiache la stranezza de' soggetti, per mezo de quali conuiene spesse fiate passare, generando nelle genti disdegni, l'induce anzi à lasciar' i maneggi da loro sommamente desiderati, che sopportare l'indignita; l'huomo riguarderà, che non per ogni indignità deue rimouersi da suoi pensieri; e perche nõ è ageuole determinare quali, per quali cose s'habbiano da sopportare; diremo vniuersalmente, che come lo Schiauo Spartano descritto da Plutarco disse al suo Padrone, che mentre gli cõmandasse cose più della morte acerbe, si priuarebbe della vita, nella stessa guisa il Prudente non per ogn'atto scortese, che gli venga vsato, ha da rompere il corso della sua impresa, mà per quelle indegnità solamente, che sopportate lo renderanno indegno non solo del fine da lui procurato, mà lo faranno nimico insieme dell'honesto, e della Virtù, inducendolo non pure à sopportare atti alla cõditione sua disdiceuoli, mà oltra di ciò à farne de' difformi, e dishonesti. Laonde non lo turberanno la scarsità delle vdienze, le risposte scortesi, le lunghezze noiose, le promesse vane, e mill'altre imperfettioni, e mali portamenti di coloro, co i quali haurà da trattare. Poiche'l fine suo non è d'essere con cortesia accolto da colui, con chi tratta, nè ch'egli diuenga piaceuole, e gentile, mentre sia aspro, e villano; mà il proponimento è di valersi di lui per il particolare, che s'è proposto. Talche non haurà in consideratione l'altrui gonfiamento, vanità, e mala creanza, com'accidentale del negotio suo, e che non siano punto da pregiudicarli in esso. Nella maniera dunque, che'l valoroso Soldato riguardando la vittoria, sopporta ogni pericolo della battaglia, e le ferite ancora senza ritirarsi; così egli qual'hora non sia costretto ad operare contra l'honesto, stando nel suo lodeuole pensiero, non prouerà molestia alcuna dell'altrui disconueneuole procedere; & à ciò fare si disporrà ageuolmente, imitando Diogene. Percioch'egli nel Ceramico d'Athene, dou'erano statue infinite, conducendosi, non cessaua di chieder loro danari, e piaceri; e dimandato, perche ciò faces-

se; per auuezzarmi rispose à sopportare volentieri le ripulse delle genti, e non esser da loro compiaciuto di nulla. Cosi dico l'huomo s'assuefarà à comportar le imperfettioni delle conuersationi altrui; se prima, quasi con statue ragionando, si disporrà à sofferire ogni risolutione, & ogni men che gentil costume delle genti. E per auuentura la persona molto meglio à ciò si auuezzerà, imaginandosi, che non tutti gli huomini, auuenga che di forma humana siano impressi, nondimeno non viuono sempre come ragioneuoli, ma con costumi misti di ragioneuole, & irragioneuoli; onde come in quanto ragioneuoli operando riceuerà in grado le loro attioni, così partendosi dalla Ragione, scusandogli, haurà d'essi compassione, e non disdegno. E come il Cacciatore volendo il fiele del Lupo per medicina, non si adira contra la Fiera, benche rabbiosa se gli auenti, ma procura di prenderla, si che possa hauer salua quella parte di lei, di che disegna seruirsi; così il prudente douendone' suoi maneggi valersi di persona strana, e poco ragioneuole, non la prendendo à noia, si conseruerà intera la gratia d'essa con beneficio della sua impresa. E per così fatta via Attico caminando con Q. Cecilio, e comportando la sua noiosa natura con somma destrezza, ne riportò la ricchissima heredità d'esso. E conciosiache fosse da noi già risoluto, che contra le fatiche, e le molestie, le quali malageuolmēte sogliono esser sopportate dalla maggior parte delle genti, la Costāza ne faccia stabili, e fermi ne gli honesti proponimenti, disponendoci à non essere ostinati nell'imprese impossibili, e disdiceuoli, e dotandoci di fermezza, per continuare nelle riuscibili, & honeste; però all'essecutione, oltra la celerità, per superar tutte le difficultà, che si sono discorse, & ogni altra, ch'in essa possa accadere tanto dalle cose, quanto dalle persone, la Costanza è necessaria. E perche la Sentenza ne dispone poi (come dicemmo) ad interpretare nella miglior parte le parole, e i fatti altrui; chi vorrà esser prudente, valendosi similmente d'essa in superar le difficultà, che caderanno nelle persone, non si addosserà con strane, e troppo sottili interpretationi le parole altrui, che in diuersi sentimenti possono essere prese; mà accettandole sempre in quella buona parte, che ricerca l'honesto, non diuiando dal suo nobil camino con magnanima dissimulatione chiuderà insieme gli occhi à quelle imperfettioni delle genti, che non pregiudicheranno alla sua intentione. E in questa maniera (come racconta l'Argentone) Lodouico vndecimo dissimulando le parole cōtra di lui da Carlo Duca di Borgogna dette troppo liberamente, e mostrando d'interpretarle in buon sentimento, e con lodare la generosa, e schietta libertà di lui, non si recaua ad ingiuria le querele d'esso; e saggiamente attendendo le buone occasioni per li suoi affari, non si distoglieua da i suoi pensieri. Ricercandosi dunque alla Prudenza la buona Consultatione, l'Elettione, e l'Essecutione, si ricerca insieme per acquistarla, che si faccia il conueneuol ricercamēto di tutte le cose consultabili, e che la Consultatione non sia temeraria, nè tarda, mà considerata, e matura, e che l'Elettione segua il dettame della retta Ragione, e quello, che da essa è giudicato il migliore, e finalmente si richiede l'essecutione con prestezza, e la continuatione con Costanza, e con Sentenza, ò diciamo Equità. E come in ciascuno di cotali atti particolarmente si debba procedere, s'è à sofficienza dimostrato. E perche la Prudenza (come s'è più volte detto) consiste nell'operare, e questo nella pratica, e nel singolare; però à acquistare l'assoluta Prudenza è necessaria la pratica di tutti gli agibili, laonde non basterà per esser prudente leggere i fatti altrui nell'Historie, e ne i successi del Mondo, si come non è basteuole all'esser Medico, mirar le Pratiche de' Medici valenti; com'anco non è à compimento il vagare per Città, e Popoli di leggi, e di costumi diuersi; mà è di bisogno vedere varie gēti, e insieme trattare con loro, e non con tutte, mà con le più principali, & esperte, e non d'ogni cosa, mà di tutte quelle, ò della maggior parte, ò delle più importanti, ch' alla vita humana appartengono, affinando il giudicio per così fatta pratica sopra quello, ch'in ciascuno affare rettamente gouernandosi conuenga operare. E perche tanto è poi malageuole l'essere prudente, quanto è l'hauer esperienza delle cose, ch'al nostro viuere si ricercano; sono ben veramente di somma lode degni coloro, che cotali difficultà com-

pren-

prendendo, non osano in cose importanti da se stessi reggendosi, venir' à risolutione senza l'altrui parere; come in contrario di grandissimo biasimo si fanno meriteuoli quegli altri, che presumendo troppo di se stessi, e stimando di vedere soli tutte quelle cose, ch'à molti d'ordinario è malageuole comprendere, fuggendo, & odiando ogni sorte di Consiglio, in grauissimi, e bruttissimi errori traboccano.

Hora perche da principio fù proposto da noi di trattare della Felicità, e per cagione d'essa habbiamo discorso delle Virtù Morali, delle Semiuirtù, della Virtù Heroica, dell' Amicitia, del Piacere, e finalmente habbiamo ragionato de gli habiti perfetti dell'Intelletto, e veduto, qual'è l'ottimo, e che nell'operatione d'esso è riposta la Felicita humana; possiamo dire d'hauer adempito il nostro proponimento, non s'estendendo più oltra la Facoltà Morale. Mà perche da principio fù da noi auuertito, che quello era solamente degno vditore di cotale Dottrina, che si trouaua pronta volontà d'esser buono: diciamo per vltimo, che'l nostro discorso sarà all'hora veramente preso da così fatto vditore, e gli sarà frutuoso; quando oprando virtuosamente lo metterà all'atto; poiche questa Facoltà consiste ne' fatti, e non nelle parole. E conciosiache la perfettione dell'huomo, in quanto sociabile, non stia nella compagnia indeterminata; mà ricerchi la Ciuile, e per rispetto d'essa habbiamo trattato della Morale; sarà conueneuole, che trattiamo della compagnia Ciuile delle Republiche, e delle Città, per ritrouare la più perfetta compagnia, che frà esse si possa dare, à cui l'huomo è naturalmente indirizzato. Percioche di questa maniera s'haurà compita cognitione della Filosofia attiua, e si comprenderà insieme, in che guisa la Morale per essere parte della Ciuile, e sottoposta, & indirizzata ad essa, ricerca la somma sua perfettione applicata à cotale compagnia, come à fine suo principale, e si farà' parimente chiaro, per qual via il legislatore, e'l Principe debba sospingere le genti ad operar bene; mentre le parole del Morale non hanno possanza da persuaderuele. E se bene à coloro, che dalla compagia indeterminata s'incaminano alla Ciuile, & alla perfetta, parrà necessario, per venire prima per via della generatione alla Casa; nondimeno essendo questa parte immediata della Città, trattando della Città, si comprenderanno insieme le regole da gouernare la Casa, onde non dourà esser marauiglia, ch'Aristotile dall'Ethica sia senz'altro passato alla Politica. E perche sopra tutte le compagnie Ciuili, e Republiche perfettissima è la Reale; di cotale stato per auuentura ci basterà trattare, quando ne sarà concessa la commodità. Poich' ad esso tutte l'altre Republiche si possono ridurre, e da esso le veggiamo deriuare. E massime essendo stato discorso dell'altre molto più principalmente, e più pienamente, che dello Stato Regio non è stato fatto.

IL FINE.

TAVOLA DELLE COSE NOTABILI.

Agenti,

C

Hebbe

Con-

Con-

Tiene

E

Ferità

G

Si

Non

Non

M

Ri-

N

Bra-

O

come

S

fero

Spar-

T

V

Vergo-

Il fine della Tauola.

REGISTRO.

§ A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z.
Aa Bb Cc Dd Ee Ff Gg Hh Ii Kk Ll Mm Nn Oo Pp Qq Rr Sf Tt Vu Xx Yy Zz. Aaa Bbb Ccc Ddd Eee.
Tutti sono duerni, eccetto che'l § & Eee sono terni.